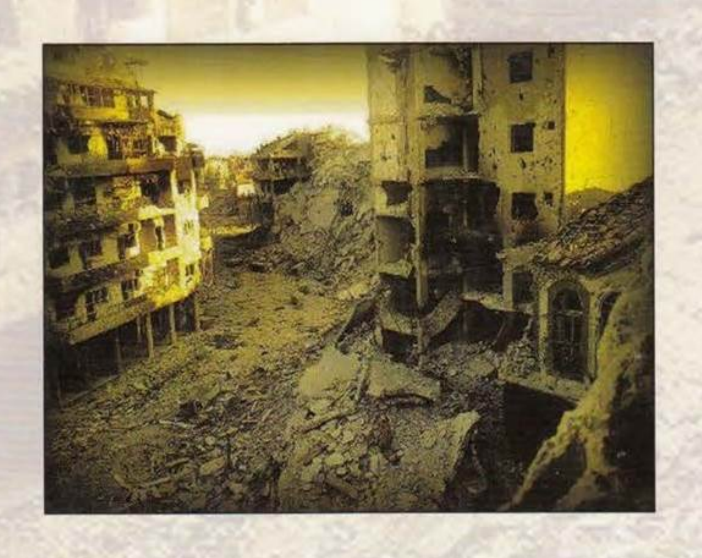
طريف الخالدي

فكرة التاريخ عند العرب

من الكتاب إلى المقدمة



ترجمة: حسني زينه



طريف الخالدي، **فكرة التاريخ عند العرب**

طريف الخالدي

فكرة التاريخ عند العرب

من الكتاب إلى المقدمة

ترجمة: حسني زينه



منشورات الجمل

طريف الخالدي: فكرة التاريخ عند العرب، الطبعة الأولى
ترجمة: حسني زينه

تلفون وفاكس: ٣٥٢٣٠٤ ١ ٠٠٩٦١
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Tarif Khalidi: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

إلى هاني ورجاء

إلاّ أن ما حصّلتُ من صورة العالم لم يكن من جرّاء إرضاء نفسي بصحّتها ولا أنا مُحصِّلها لأنني مقتنع بصحّتها. لا، بل إنها الخلفية الموروثة التي أميّز بموجبها بين الحقّ والباطل.

(لودفيك فيتغنشتاين، في اليقين).

تمهيد

يفيدنا المؤرّخون علماً بواحدة من طريقتين متباينتين كلّ التباين: إمّا بما قد يخبِّروننا أو لا يخبِّروننا عن الماضي وإمّا بما يخبِّروننا عن التفكير بالماضي. وقد تركّزت اهتماماتي الخاصّة منذ بضع سنوات على الوجه الأخير هذا من التأريخ ـ وهو وجه لم يلقَ، في ما يتعلّق بالثقافة العربية الإسلامية، القدر الكافي من الالتفات الذي يستحقّه. وبدا لي، لمّا بدأتُ تفحّص مجموع الكتابات التأريخية، أنّ المؤرّخين لا يعنون كثيراً، على وجه الإجمال، بالأبعاد النظرية لعملهم وأنّ المظلَّة المعرفية التي يستظلّها المؤرّخ عادة، إنّما هي مستمدّة إجمالاً من العلوم الاجتماعيّة المجاورة. فـ «المعطيات» أو «الحوادث» أو «المحفوظات» التي يمتحنها المؤرّخون عادةً، إنّما تصل إليهم مشوبة في معظم الأحيان بنظرة مؤرّخين آخرين ومتأثّرة بها كتأثّر الضوء عند انكساره. وإنّ عملية التأثير والتأثّر هذه لتقضي على معظم الكتابات التاريخية بأن تكون مصادر ثانوية، ثمّ إنّ مفاعيل ذلك تنضاف إلى كون المؤرّخين أنفسهم عرضةً لتأثير ظروفهم في طريقة تلقّيهم الماضي وغربلته بغربالهم الخاصّ ونقله.

ولذلك، سرعان ما تبيَّن لي، في أثناء محاولتي ترسُّم تطوّر الفكر التاريخي في التراث العربي الإسلامي، أن لا بدَّ من توسيع نطاق

البحث بحيث لا يقتصر على المؤرّخين حصراً بل يمتدّ ليشتمل على مختلف الأطر الفكريّة التي كانوا يتحرّكون في داخلها. وكان لا بدَّ أيضاً، بعد تحديد هذه المظلاّت المعرفيّة، من تبيين كيفيّة انغراسها في سياق التطوّرات الاجتماعية والسياسية. ولكن حتّى عندما أضحت هذه المشاكل كلّها أقلّ غموضاً، ظلّت أمامي العقبة الكأداء المتمثّلة في ضخامة حجم الكتابات التأريخيّة. ذلك أنّ المدى الكامل للكتابات التأريخية في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، أي من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر للميلاد ـ وهي الحدود الزمنية التقريبية لهذا الكتاب ـ إذا ما نشر أمام أعيننا وجد المرء نفسه في مواجهة أدبيات عدّتها مئات الألوف من الكتب. ولا مناص للمرء من أن يختار منها ويأمل أن يكون اختياره عيّنة تمثيلية «منصفة» لفريقين من المؤرّخين: أكثرية من أصحاب الأخبار الذين لم يفكّروا تفكيراً منهجياً في التضمينات المعرفية لعملهم وأقليّة ضئيلة من أصحاب التأريخ الذين فكّروا فيها.

إنّ من شأن الكتب، إذا ما شرع في كتابتها، أن تدبَّ فيها حياة خاصّة بها، ويشهد على ذلك نفر غير قليل من الروائيين. وقد مال هذا الكتاب، مع التقدّم في كتابته، إلى تنظيم ذاته تنظيماً يتجاوز ما ينبغي له من وضوح المعالم. لذلك كان لا بدَّ من التنبيه إلى أنّ تقسيم هذا الكتاب إلى أربع مظلاّت معرفية يشترط بشروط أربعة. الوجه الأوّل، أن تعاقُب هذه المظلاّت يعبِّر إجمالاً عن توالي ظهورها في الزمن. من ذلك أنّ الحديث يطرح ظلاله على الكتابة التاريخية من القرن الأوّل إلى القرن الرابع للهجرة/ السابع إلى العاشر للميلاد، والأدب من الثالث إلى الخامس للهجرة/ التاسع إلى الحادي عشر للميلاد، والحكمة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة/ العاشر والحادي عشر

للميلاد، والسياسة من السادس إلى التاسع للهجرة/ الثاني عشر إلى الخامس عشر للميلاد. ولكن هذه القسمة لا تعني أنّ هذه المظلاّت كانت منفصلة انفصالاً تامّاً بعضها عن بعض. فالواقع أنّها متداخلة مع بعض الفرق في زمن ظهورها للمرّة الأولى. والأعسر من ذلك تصنيف المؤرّخين تصنيفاً صارماً تبعاً لهذه القسمة، ذلك أنّه من الجليّ البيِّن للعيان أنّ كثيراً من المؤرّخين يستظلّون أكثر من مظلّة. وأنا لا أسعى إلى فرض تصنيف كهذا فرضاً اصطناعياً على كلّ المؤرّخين، إنّما أحاول تحديد الإطار المعرفي الذي تحرّكوا داخله من أجل فهم المدى الكامل لتنوّع أساليبهم التأريخية ومناهجهم.

الوجه الثاني، أنّ التواريخ المقترحة لنهاية كلّ من هذه القواسم المعرفية لا تعني، طبعاً، أنّ تأثير هذه المظلّة أو تلك انتهى في هذا القرن أو ذاك، إنّما الغرض منها تعيين الفترة التي بلغت هذه المظلّة خلالها أقصى مدى نظري لها. وغايتي القصوى من وراء ذلك هي أن أبيّن كيف تطوّر الفكر التاريخي بالتناغم مع اتّساع آفاق الثقافة العربية الإسلامية، من خلال محاولة اكتناه طبيعة العملية التطوّرية نفسها وأسبابها.

الوجه الثالث، أنّ التأريخ عرضة في أيّة ثقافة كانت أو عصر كان لمقتضيات الحياة السياسية بأوسع ما للكلمة من معنى، فضلاً عن كونه عرضة لتيّارات الفكر والاعتقاد. وما كان قصدي من اختيار قواسم معرفية بحتة أن أتجاهل أو أن أستهين بالتأثير الذي يمارسه شكل البنى والحوادث السياسية في تكوين طبيعة الكتابة التاريخية وغايتها. لذلك لم أدّخر وسعاً، على مدى هذه الدراسة، في إظهار كيفيّة إسهام الدائرة السياسية في تشكيل النظرة التاريخية، علماً بأنّ الفصل الأخير هو أكثر محاولاتي تصريحاً في هذا الاتّجاه. وقد حاولت أيضاً فهم الخلفيّة

الاجتماعيّة للمؤرّخين الذين تناولت أعمالهم وتطوّر التاريخ بما هو حرفة تزاولها الأجيال المتعاقبة. كان ابن خلدون أوّل من أدرك أنّ الفنون والعلوم ليست كيانات مجرّدة بل صنائع أنتجتها الحقب المختلفة للعمران الدائم التطوّر. إنّ هذا الترابط بين الفنون والعلوم، من جهة، وبين ساحة السوق، من جهة ثانية، هو استبصار خلدوني لا قِبَلَ للتاريخ الفكري بتجاهله من دون المخاطرة بكونه تاريخاً.

الوجه الرابع، أنّ إحدى الوسائل المهمّة التي يمكن اعتمادها في تمييز مؤرّخ مخصوص أو جماعة من المؤرّخين تكمن، على ما بدا لي، في الطريقة التي حدّدت بها «خلفيّتهم الموروثة» موقفهم من الحقّ والباطل. وكان هدفي من اقتراح أربع مظلاّت أو قواسم معرفية أن يمكّني من أن أوضح طبيعة تلك الخلفية وأن أسوق الأمثلة على المدى النظري للتأمّل في معنى التاريخ ومنهجه، تالياً. ولا شكّ عندي في أنه من الممكن تصوّر مظلاّت أخرى مناسبة أيضاً، فأنا لا أزعم لهذه القسمة أي طابع نهائي من وجهة النظر المنهجيّة. ولئن كان لهذه المظلاّت المعرفية من قيمة فهي تكمن في ما قد تمتلكه من قدرة على استثارة المزيد من البحث في تاريخ الفكر التاريخي العربي.

تبعاً لذلك، تتركّب هذه الدراسة من مستويين: فأنا أتفحّص في كلّ فصل المظلّة المعرفيّة أوّلاً ثم ألتفت إلى المؤرّخين الذين يمكن اعتبارهم أظهر المستظلّين بها للعيان. ولم أسترشد في انتقائي الوجوه لتمثيل مستويي التحليل بأي مبدأ خاصّ للانتقاء غير تقديري الشخصي لتأثير هذه الوجوه أو طابعها النموذجي. ومع هذا، فقد عقدت العزم على أن أورد من الشواهد أكثر ممّا هو مألوف في دراسات كهذه، وذلك لأنّني أردت أن أضفي على هذا العمل زيَّ المختارات ولأنّ أعمال المؤرّخين العرب ما تزال بعيدة عن متناول غير المستعربين.

لقد شرعت في هذا الكتاب في أكسفورد وفرغت منه في كامبريدج. وقد أنفقت سنة تمهيدية في القراءة والتخطيط، بصفتي باحثاً مشاركاً في «سانت أنطونيز كوليدج» وبفضل منحة سخيّة جداً من مؤسّسة محمّد سلام التربوية. وقد انتخبت في كامبريدج لمنحة باحث أجنبي زائر في كلّية «سانت جونز»، وهذا ما مكّنني من إنجاز القسط الأكبر من الكتابة. وامتناني عميق لهذه المؤسّسات كلّها. ثلاثة أشخاص قرأوا أجزاءً من هذا العمل أو ناقشوا مسلّماته الأساسية: محمّد علي الخالدي، وتميمة بيهم ضو، وباسم مسلّم. وقد قرأ الأوّل الفصل الرابع واقترح تغييرات ساسية في البنية ووجه الحجاج. وقرأت السيدة ضو الفصل الثاني وأعانتني على جلاء كثير ممّا كان ملتبساً فيه. أمّا الثالث فقد أفرطتُ في استغلال صداقته لاختبار بعض الحجج والنظريّات المحبّبة إليّ. ولا قبل لأي مؤلّف أن يطمع في نقّاد أحدّ ذهناً وأثقب رأياً من هؤلاء. فدَيْني لهم، الثلاثة، كبير، وشكري لهم من صميم القلب.

الفصل الأوّل

ولادة تراث

التراثات الأدبيّة أشدّ المواضيع تعقيداً للمؤرّخين. فهي تفتقر إلى الملامح المعهودة في الحوادث. وهي لا تنقاد بيسر للتصنيف من حيث بدايتها أو وسطها أو آخرها. وعندما يتحدّث المؤرّخون عنها، فهم غالباً ما يستخدمون استعارات الشفافيّة مثل «الأجواء» و«المناخات». كيف تأتي إلى الوجود وكيف ترتبط ببيئتها مشكلات في منتهى الصعوبة. وأدوات حرفة المؤرّخ المألوفة، ابتداءً بالمعجم وانتهاءً بحذاءين متينين، تبدو غير نافعة تماماً عندما ينكبّ المؤرّخ على البحث في التراثات. فهي مشوَّشة والعناصر التي تدخل في تركيبها تنتمي أصلاً إلى بقايا تراثات أقدم عهداً. والتراث لا «يولد»، خلافاً للحدث، بل يفيض ببطء عن خلفيّة ثقافية ما. وبالنسبة إلى الكتابة التاريخية فإنّ أحرى أجزاء بيئة معيّنة بالاهتمام كثيراً ما يكون نصّاً محورياً، مثاله هوميروس في التأريخ اليوناني، والكتاب المقدّس في التأريخ المسيحي، والقرآن في التأريخ الإسلامي. إلاّ أنّ هذه النصوص المحورية التي تلهم التراثات وتتحكّم فيها إنّما هي أيضاً ناتجة عن إدراك مخصوص وطريقة مخصوصة في النظر إلى الماضي وتمثّله.

نشأ تراث الكتابة التاريخيّة الإسلاميّة من بيئة الجزيرة العربية

الجاهلية. وقد أطلق القرآن هذا النعت على حقبة ما قبل الإسلام. وهو في حدّ ذاته حكم تاريخي مهمّ على ماضي الجزيرة العربية وسوف يعالج في موضعه المناسب. مع هذا، كانت الجزيرة العربية الجاهلية قد حقّقت، قبل قرنين أو ثلاثة قرون قبل مجيء الإسلام (حوالى القرن الثالث إلى السادس للميلاد) وحدة اللغة، وهو ميراث مثير للإعجاب وباق. وقد تزامنت هذه الوحدة اللغوية مع بروز شمال الجزيرة مركزاً للثقل السياسي والاقتصادي والديني بعد قرون طويلة من سيطرة الجنوب. كان الشمال قوساً من المدن التجارية والدينية يصل ما بين شمال غرب الجزيرة وشمال شرقها ويتقوَّس مخترقاً جنوب سوريا وجنوب العراق. في هذا القوس نشأت الكتابة واللهجة العربية الشمالية وتطوّرت لتسيطر على شبه الجزيرة كلّها. وكان ذلك في الواقع صياغة جديدة للغة قديمة جداً وثيقة الأواصر بلغات الشرق الأدنى القديم. كانت الجزيرة برمّتها تدير وجهها شمالاً بينما راحت حضارة الجنوب تتحوّل إلى ذكرى بعيدة متلاشية تتبارى في التعلّق بأهدابها أكثر مما تتبارى القبائل الزاعمة لأنفسها نسباً جنوبياً. كان جنوب الجزيرة، أي العربية السعيدة [على ما كانت تسمّى باللاتينية] المعروفة جيداً عند اليونان والرومان، ينحطّ من حيث الأهميّة ليحتلّ الصدارة شمالها (أو ما قد نسمّيه العربية الضارية) الذي قيّض له أن يطوِّر تقاليده في منطقة ثقافية جديدة. فقد تردّدت أصداء الدمار الذي خلّفته الحروب الإمبراطورية التي شهدها الشرق الأدنى القديم في أرجاء شبه الجزيرة ولا سيّما في القرن السادس. واستفادت مدن القوس الشمالي، مثل مكّة ويثرب (المدينة لاحقاً) والحيرة، ومناطق مثل البحرين واليمامة، في الشمال الشرقي، استفادة تجارية من الحروب المجاورة، بينما حمل تكثيف أنشطة التبشير المسيحيّة واليهودية الاضطراب أوّلاً إلى

الجنوب المحتضر، ثم راح يعكّر أنماط التفكير والعيش التقليدية في سائر أنحاء شبه الجزيرة.

ولكنّ العربية الضارية الجديدة في القوس الشمالي كانت منطقة قبليّة أكثر شغباً وأمْيَلَ إلى الروح القتالية ممّا كان عليه الجنوب. كانت الفجوة بين البداوة والاستقرار الحضري ضيّقة يسيرة العبور. وكانت المدن منشآت حديثة العهد نسبياً، طريّة العود، قليلة المؤسّسات الحضرية ولا يتعدّى سكّانها، في أرجح الظنّ، العشرة أو الخمسة عشر ألف نسمة. وكانت بعض الأحلاف القبلية البدوية أو شبه البدوية تتحكّم في أهمّ طرق التجارة وكان لا بدَّ للمدن الطموحة من إخضاعها بالقوّة أو استرضائها بالمال. كانت القبائل، سواء منها البدوية أم المستقرّة، كيانات شرسة في استقلالها متطلّبة الولاء التامّ من أعضائها. ولم تكن المدن أسواقاً تجارية فحسب، بل كانت كثيراً ما تزعم لأراضيها حرمة تنسبها إلى وثن محلّي. كانت العربية الضارية منطقة ترقى تقاليدها الثقافية في معظمها إلى أصول محلّية. وكانت فنون الحرب على قدر كبير من الشرف والرفعة في بيئة كهذه. أمّا البلاغة فكانت هبة من الآلهة ومصدراً للعجب والرهبة.

وقد تجلّت هذه البلاغة على أتمّ نموذج لها في الشعر. وقد بقي لنا من القرون الثلاثة الأخيرة السابقة على الإسلام مجموعة لا يستهان بها تشتمل على نواة أصلية فضلاً عن أقسام منحولة ترقى إلى صدر الإسلام. وقد أطلق العلماء المسلمون اللاَّحقون على هذا الشعر اسم «ديوان العرب» الحاوي لمنجزاتهم وتراثهم. وهاكم ما يقوله اليعقوبي (المتوفّى حوالى ٢٨٤/ ٨٩٧) أوّل مؤرّخي الثقافة العالمية في الإسلام، عن الشعر الجاهلي:

وكانت العرب تقيم الشعر مقام الحكمة وكثير العلم. فإذا كان في القبيلة الشاعر الماهر المصيب المعاني المخيَّر الكلام أحضروه في أسواقهم التي كانت تقوم لهم في السنة ومواسمهم عند حجهم البيت... ويجعلون ذلك فخراً من فخرهم... ولم يكن لهم شيء يرجعون إليه من أحكامهم وأفعالهم إلاّ الشعر، فيه كانوا يختصمون وبه يتمثّلون وبه يتفاضلون وبه يتقاسمون، وبه يتناضلون وبه يمدحون ويعابون[1].

كان الشعر الجاهلي، المدرج غالباً في قصص تتعلّق بحيوات الشعراء، يقارن وتعلّق عليه الحواشي في القرنين الثالث ـ الرابع للهجرة/ التاسع ـ العاشر للميلاد. ولهذه المجموعة الشعرية أهمّية مكايدة لمن يودّ دراسة النظرة الإسلامية إلى التاريخ. فما من تاريخ هنا بالمعنى الشكلي للكلمة، ومع ذلك فإنّ الماضي يُعاد خلقه أو يُستعاد على نحو وسمه القرآن لاحقاً بالجاهلي، حتى عندما شارك ذلك الشعر الجاهلي في بعض الألفاظ لوصف هذا الماضي وتحديد موقعه. ويخاطبنا هذا الشعر في أمزجة متنوّعة: ملحمية أو وجدانية، مأساوية، ساخرة أو مشبوبة بالحنين. وحيثما يتعلّق الأمر بالماضي يحتلّ لفظان، الدهر والمنايا، الصدارة من حيث العلاقة بالحسّ التاريخي:

---

(١) **تاريخ اليعقوبي**، ج ١، ص ٢٦٢. ثمة مناقشة مهمّة للثقافة الجاهلية كما تبدو في المصادر البيزنطية في Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington: Dumbarton Oaks, 1984), pp. 418-62. وانظر الصفحات ٤٤٤ وما يليها من الكتاب نفسه من أجل أقدم الإشارات في المصادر البيزنطية إلى القصائد الجاهلية. أما في شأن نشأة تراثات التأريخ إجمالاً، فانظر ملاحظات: Paul Veyne, *Writing History*, (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984), Chapter 5.

غـلـبـونـا ولا مـحـالـة يـومـاً
يـقـلـب الـدهـر ذاك حـالاً فـحـالا

* * *

ولم يحفلوا ما أحدث الدهر بعدها
وما كشف الناس الأمور الشواغب

* * *

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب
تُمِتْه ومن تخطئ يعمَّر فيهرم
ومن هاب أسباب المْنايا ينلنه
وإن يرقى أسباب السماء بسلم
ومن لا يذد عن حوضه بسلاحه
يهدم ومن لا يَظلم الناس يُظلم

* * *

لكنّ سهام المنايا من نُصِبنَ له
لم يُغنه طبُّ ذي طب ولا راقي[٢]

* * *

والدهر، وهو الزمن اللامتناهي والدائم التغيّر، يقبل على الناس يوماً ويوماً يدبر. وهو قوّة مجرّدة لا وجه لها ولا رادَّ لحكمها. والدهر يقسم لكل امرئ قسمة ولكنها تظلّ مجهولة أبداً:

---

(٢) م.أ. جاد المولى وآخرون: **أيام العرب في الجاهلية** (القاهرة ١٩٤٢) ص ١٦٤، ٢٢٧، ٢٧٦، ٣١٧.

وأعلم ما في اليوم والأمس قبله
ولكنني عن علم ما في غدٍ عمِ[٣]

* * *

ومن أدوات الدهر المنايا. والمنايا «كالمويراي» عند الإغريق جمع مؤنّث، وهي مسلّحة بسهام أو حبال تترصّد لرمي الناس على غرّة أو لإيقاعهم في حبائلها. فإن لحاها المرء فأمر مشروع، لا بل إنّه لفتة ممدوحة تدلّ على مروءته وإن كان لحيها عقيماً. وحيث إنّ الزمن الآتي مجهول، فإنّ ما مضى منه لا يفيد عبراً للمعتبر. ولا معنى إلاّ للحظة الحاضرة الحيّة: ملذّات وأمجاد الحياة والطبيعة التي خصَّ بها الكثير من الشعر الجاهلي:

إن شــواءً ونــشــوةً ... وخَبَبَ البازِلِ الأمونِ
يُجَشِّمُها المرء في الهوى ... مسافة الغائطِ البطينِ
والبيَضَ يرفُلنَ كالدُّمى ... في الرَّيْط والمُذهَب المصونِ
والكُثرَ والخفضَ آمناً ... وشرَعَ المِزْهَر الحنونِ
من لذّة العيش والفتى ... للدهر والدهرُ ذو فنونِ
واليُسر كالعُسر والغنى ... كالعُدم والحيّ للمنونِ[٤]

* * *

بين الماضي المستذكر مع الأسى والمستقبل المستشرف مع الخشية توازن بَيِّن في الشعر الجاهلي. وذكرى الشباب تثير الحزن في النفس دائماً؛ هذا هو رأي أبي عمرو بن العلاء النحوي (توفي حوالي

---

(٣) **أيام العرب**، ص ٢٧٦.
(٤) المرزوقي، **شرح ديوان الحماسة**، ج ٣، ص ١١٣٧.

١٥٤/ ٧٧٠): «ما بكت العرب شيئاً ما بكت الشباب وما بلغت ما هو أهله»[٥].

ففي بيئة لا قوانين مدوّنة لها ولا نظاماً أخلاقياً، كان الشعر الجاهلي يمدُّ الناس بالقسط الأوفر من الحكمة والمقاييس الأخلاقيَّة العمليّة التي يتوارثها الخالف عن السالف. كانت وظيفة التاريخ غالباً ما تقوم بها سير الشعراء النموذجيّة: الأمير التائه المتنقّل في طلب ملكه، الصعلوك المتمرّد المتحدّي عشيرته، الفارس الكريم الذي يؤثر الموت على العار، الجهم المحيًّا المطالب بثأر أبناء عشيرته، الصديق الثابت على تقلُّب الأيّام، وما إلى ذلك. وحيث يمجّد الشاعر قبيلته لا نفسه فإنّ أبيات فخره غالباً ما تكون تذكيراً صريحاً أو مقنَّعاً لأعدائه بما لقبيلته من المآثر التاريخية، وسرداً لأيّامها المجيدة على أعدائها، وذلك لا في التفاصيل على طريقة هوميروس بل بالإيماء إلى الانتصارات المفترض أنّها معلومة عند الجمهور، وتنثر في ثنايا الأبيات سطور من الأمثال السائرة والحكم التي يقصد من ورائها إبلاغ المغزى من القصيدة: تقلّب الدهر بين رغد العيش وبؤسه وعجز المرء عن التنبّؤ به، سرعة زوال الحياة وتلاشي الصداقات، بهجة الحبّ والخمر، الفخر بالكرم والسخاء أو بالثأر المنيم. في الشعر الجاهلي ينقاد القصّ للموعظة الحسنة، وهو موقف لا يخلو من علاقة بالتصوّر القرآني اللاحق للتاريخ.

غير أنّ تأثير الشعر الجاهلي لم يقتصر على طريقة استرجاع ذكرى الماضي أو الإعراب عنها. فقد قيِّض له أن يخلّف أثراً مهمّاً في أوائل أشكال الكتابة التاريخية الإسلامية من حيث البنية وطرق الرواية. أمّا

---

(٥) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص ٥٠.

من حيث البنية فكانت القصيدة الجاهلية العمودية مجموعة من الأبيات الفرديّة يتألّف كلّ منها من شطرين ويشكّل وحدة قائمة بذاتها ضمن الكلّ المتفاوت تماسكاً في الموضوع أو الأجواء. فالصدر، وهو الشطر الأوّل، يكمّله العجز وهو الشطر الثاني. والتشابه بين البيت من الشعر والخبر عند أوائل المؤرّخين العرب، ومثله التناظر بين صدر كلّ بيت وعجزه وبين متن الخبر وإسناده لحري بالاهتمام عندما يتفحّص الدارس أوائل أشكال التأريخ عند العرب(٦). أمّا من حيث الرواية والإسناد، فقد كان لشعراء الجاهليّة رواتهم الذين كانوا بمثابة الضامنين لأصالة الشعر. وفي هذا المجال التي يبدو الشعر وراويته شبيهاً بالخبر وراويته. والواقع أنّ الراوية الجاهلي هو سلف المؤرّخ المسلم. وقد جنحت الأدبيّات الإسلامية اللاحقة إلى مطّ أعمار بعض هؤلاء الرواة والقصّاص حتى مئات السنين، وكأنّما لسدّ الثغرة بين مهد تلك الثقافة وعنفوان شبابها، بين الرواية الجاهلية والخبر الإسلامي.

إضافة إلى الشعر، كان ثمّة العناية القبليّة العربية بالأنساب التي قيض لها أن تزدهر وتصبح علماً قائماً بذاته ولا سيّما في مناطق الإسلام العربي. حيثما كانت القبيلة الوحدة الاجتماعية والسياسيّة الأساسية، كان علم الأنساب لا بدَّ منه لتحديد المكانة الفردية أو الجماعية. كانت معرفة الروابط والأواصر بين القبائل المختلفة سدى الحياة السياسية ولحمتها على مدى قرون قبل الإسلام وبعده. وربّما جاز للمرء، إذا ما تصرَّف بكلام أرسطو، أن يقول إنّ العربي الذي لا

(٦) Josef Horovitz, "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors", *Islamic Culture,* 2 (1928), p. 24, note 3.

وهذا موضوع جدير بمزيد من التحقق.

نسب له إمّا أن يكون أسمى من البشر أو أدنى. ومع أنّ القرآن وتعاليم محمّد قد دعت إلى المساواة بين المؤمنين، وأنّ بعض الأحاديث النبويّة الناهية عن الاسترسال في الأنساب قد انتشرت انتشاراً واسعاً، فإنّ النسب كان راسخ الجذور لا في نمط الحياة ذاتها فحسب بل في طريقة وصف الواقع أيضاً. كان أبو بكر، في ما يروى لنا، نسابة النبي ومستشاره في شؤون الأحلاف القبليّة وتركيبتها. ويجوز لنا أن نستدلّ من هذا أنّ أبا بكر كان مجرَّد ممثّل لسلسلة طويلة من النسابين الجاهليين الذين كانوا يعتقدون أنّ رواياتهم البطوليّة تحفظ ذكرى أبطال حقيقيين وحوادث واقعية. كانت هذه الأنساب تتضارب أحياناً ولا سيّما عندما تصدر عن مناطق مختلفة من شبه الجزيرة العربيّة وتفصِّل أنساب «آباء» القبائل والعشائر أو الأسر الحاكمة. وبات «تصحيح» الاضطراب في هذه الأنساب من أهمّ مهمّات علم الأنساب الإسلامي في أوائل عهده. ومع ذلك فقد نمَّت الأنساب عن الشعور بأصول مشتركة بين قبائل شبه الجزيرة فضلاً عن محاولة ربط هذه الأنساب بأنساب الأمم المجاورة.

غير أنّ النثر، عند التدقيق، هو أداة التاريخ المعتادة. ونحن إذا ما التفتنا نحو النثر ما قبل الإسلامي، طالعتنا مشاكل قديمة ومتشابكة. وهاكم، ثانية، رأي أبي عمرو بن العلاء:

> ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلاّ أقلّه ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير[٧].

أو نظرة عبد الصمد بن الفضل الرقاشي، وهو شاعر من أواسط القرن الثاني للهجرة الثامن للميلاد:

---

(٧) ابن الأنباري، **نزهة الألباء**، ص ١٧.

وما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون فلم يحفظ من المنثور إلاّ عشره ولا ضاع من الموزون إلاّ عشره[8].

بعبارة أخرى، كانت خسارة ما كان يظنّ القسم الأكبر من النثر الجاهلي موضع تحسُّر، وذلك قبل أن يمضي على ظهور الإسلام قرنان من الزمن. وفي القرآن عدّة إشارات إلى كتب، وصحف، وألواح، وزُبُر، وما إليها، ولكن السياق يشير إلى ارتباطها بالوحي والشرائع الإلهيّة أو بالوثائق المكتوبة، لا إلى الأدب بالمعنى الواسع للكلمة. فممَّ كان هذا النثر يتألّف؟

الواقع أنّ آراء أدباء القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد المسلمين هي كلّ ما نملكه في هذا الموضوع. فثمّة جوامع الكلم الحكيمة لبعض الحكماء، وثمّة شذرات متناقلة من سجع الكهان والمأثورات القبلية التي يندرج فيها الشعر الجاهلي، ومجموعة من الإسرائيليات والعاديات اليمنية والبابلية. وإنّ هذه المادّة إذا ما أخذت في جملتها هي المصدر الأساسي للمعلومات التي استندت إليها أوائل الأعمال الأدبية والتاريخية الإسلامية في ما يتعلّق بحقبة ما قبل الإسلام. وعلى الرغم من أن العلماء الإسلاميين أعادوا، ولا شكّ، صياغة هذه المادّة، فلا بدَّ من أن معظمها كان يشكّل معيناً عاماً يستقي منه رواة الجزيرة العربية وقصّاصها الذين ظلوا يمدّون هذا التراث إلى ما بعد ظهور الإسلام بقرون. كتب الأصمعي (توفي ٢١٣/ ٨٢٨) إلى أمير المؤمنين ما يلي:

---

(٨) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٢٨٧، وانظر ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، ج ١، ص ٨.

أمرتَ... بأن أجمع ما بلغني من أخبار ملوك العرب البائدة الأولية...
فرأيتُ استفراغ المجهود في قلة ما وصل إليّ من ذلك عَذِراً ووجدان ما
به الكفاية عَسِراً لانقطاع أخبارهم ومحو آثارهم فاتعبتُ ركبي يجوب
القبائل مستقصياً بها رواة الأخبار وحفظة تواريخ ما مضى من الأعصار
فاستقصيتُ كلَّ من رافقته من النسابين وتلقّيت ما رَوَته لي الشيوخ
المعمّرة عن الأجداد السالفين إلى أن جمعت منه هذا القدر القليل[9].

المأثور القبلي العربي، أي ما يسمّى بأيّام العرب، والإسرائيليات وعاديات الشرق الأدنى القديم هي أكبر مجموعتين من الروايات النثرية التي ترقى، كما يقال، إلى العصور ما قبل الإسلامية. وأيّام العرب، كما يرويها أبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة ٢٠٩/ ٨٢٤) تحمل علامات واضحة تدلّ على نشاط التنقيح الذي قام به راويتها. فاليوم من تلك الأيّام يبدأ بغارة يشنُّها بطل منفرد أو زمرة قليلة العدد يذهبون بالخيل والإبل. وكثيراً ما يقع اغتصاب النساء وتشي النساء بهوية الغزاة. ويعقب ذلك مواجهة حادّة تفضي إلى المعركة ذاتها. وكثيراً ما تشتمل المواجهات على أقوال مأثورة وأمثال بينما تسبق المعارك أو تعقبها أرجاز تنضح دماً ووعيداً تقلّ مرتبة وقيمة عن القصائد الجاهلية. ولا يذكر تاريخ تلك المعارك ولا تحدّد مدتها. ويغلب على الرواية جو منمَّط ومتقادم على نحو مقصود تبرزه تعليقات الراوية على الأبيات، وهي تعليقات تقتصر على تفسيرات لغوية مقتضبة[10].

ترتبط الإسرائيليات والعاديات اليمنية عادة باسم وهب بن منبه (المتوفّى سنة ١١٤/ ٧٣٢) وهو يمني من أصل فارسي، يعدُّ أبعد

---

(٩) الأصمعي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ٣.

(١٠) أيام ابن عبيدة مجمّعة تجميعاً مناسباً بعناية عادل ج. البياتي في كتاب **أيام العرب قبل الإسلام** (بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٧).

مروّجي هذه المادّة أثراً. فالقصص التوراتية وشبه التوراتية وسواها من القصص المنحولة فضلاً عن المأثورات التاريخية اليمنية تشي هنا أيضاً بفنّ محررها الإسلامي بحيث يستحيل التوصّل إلى أي حكم معقول على صورة النثر في حقبة ما قبل الإسلام أو على مادّته(١١).

ما عسانا أن نستخلص من هذا العرض الموجز للبيئة العربية الجاهلية التي ظهرت فيها النظرة القرآنية إلى التاريخ؟ ربما جاز للمرء أن يتحدّث عن بيئة تزداد فيها حدّة إدراك الهوية المشتركة، جراء ما يرجِّح كونه ردَّة فعل على اختراق شبه الجزيرة اختراقاً سياسياً ودينياً وثقافياً متزايداً من قبل جيرانها. فقد باتت سلسلة من المدن الشمالية الجديدة تدرك باعتزاز موقعها في شؤون عالم أوسع، كما كانت لزمرة من الشعراء الجوّالين أهميّة جوهرية في نشر لغة ونفسية مشتركتين في صفوف القبائل. وإن شعرهم، الذي يناقد فيه القصُّ لحسن الموعظة وتنشطر فيه أبيات إلى شطرين واضحي المعالم، لتربطه سمات شبه بارزة بالقصص القرآني وأوائل أشكال التأريخ الإسلامي. ولكن ليس في هذا المشهد الملحمي الذي تؤطره حتمية الدهر كبير شيء يهيِّئنا لظهور القرآن. وقد كان من شأن العلماء الإسلاميين اللاحقين أن يعودوا مراراً إلى تاريخ العربية الجاهلية وثقافتها، كما أن نفراً منهم ذهب إلى اعتبارها الموضع الطبيعي لاستقبال الوحي الإلهي مستدلّين على ذلك بأشياء منها صفاء هوائها الصحراوي ونقاء نفوس سكّانها. غير أن الثقافة الجاهلية كانت شفوية في جوهرها. وكانت النصوص المكتوبة دينية أو قانونية في معظمها. وعلى الرغم من تبلور ذاكرة

---

(١١) عن وهب، انظر عبد العزيز الدوري بحث في **نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت ١٩٦٠، الفصل الثالث وانظر أيضاً كتاب R. G. Khoury, *Wahb bin Munabbih* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972).

مشتركة على نحو تدريجي بطيء فإن ذلك لم يكن في ذاته شرطاً مسبقاً كافياً لظهور الفكر والكتابة التاريخيين. فقد تعلّم العرب تاريخاً جديداً يوم اكتسبوا ديانة جديدة.

* * *

النصّ المحوري نهاية وبداية، وهو مجموع نظري وبرنامج للفكر والعمل، وهو نظرية ومُثُلها النموذجية. والقرآن مصدر للأفكار في شأن التاريخ ومستودع للأمثلة التاريخية المطروحة للتأمّل. وهو يعلن ظهوره بصورة كتاب حدثاً زلزالي الأبعاد:

> لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية اللّه (الآية ٢١ من سورة الحشر).

فالقرآن بما هو وثيقة من زمانه ومكانه، وبما هو أيضاً من الأزل، يقابل تكراراً بين الشؤون البشرية والعناية الإلهية فهو يتسمّى «بالفرقان» و«الذكر». وهو يقدّم نظامين للزمن يوازيهما نظامان من الوجود، أحدهما دنيوي ووهمي، والآخر إلهي وحقيقي. ونزول القرآن إلى العالم حادث يتقاطع والنظام الدنيوي منشئاً حقبة تاريخية جديدة يمكن فيها، أخيراً، تمييز الحقّ تمييزاً ظاهراً عن الباطل. وقد يجوز لنا، إذا ما شئنا استكشاف هذه القضايا على نحو أكثر تفصيلاً، أن نفرد ثلاثة موضوعات قرآنية أساسية: النظرة إلى التاريخ، وقصص الأنبياء والملوك، والنظرة إلى الإنسان وموقعه في نظام الأشياء.

النظرة إلى التاريخ

تنهض النظرة القرآنية إلى التاريخ على تصوّر معيّن للزمان والمكان وعلى أسلوب معيّن في الإعراب عن هذا التصوّر. فالإسلام والتاريخ

متعاصران في القدم: «هو سماكم المسلمين من قبل» (الآية ٧٨ من سورة الحج). أمة اللّه لم تزل منذ الأزل «شهداء» للّه على الأرض، «يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». وهي «أمة وسط» خلقت بخلق آدم. بعد ذلك يدور القرآن على مشهد لا يعود الزمان فيه سلسلة من الحوداث المتعاقبة بقدر ما هو متّصل زماني يوصف فيه إبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد بصرف من صروف الفعل يعنُّ للمرء أن يَسِمَه بالحاضر الأبدي. فالتاريخ بتمامه حاضر كلّه للّه.

وفي هذا النظام تتناظم الحوادث في عناقيد، متكرّرة الصورة. معنى هذا أن القصة القرآنية أو الحكاية، أقرب من حيث الوظيفة إلى شاهد من شواهد كثيرة على رأي أو قول، بل أقرب إلى مثل يضرب منها إلى سرد أو رواية. «إذ قال يوسف...» و«إذ قال موسى...» جمل ابتدائية شائعة في القصص القرآني توحي بعبرة أخلاقية أو نموذج مثالي يكرّر غالباً مع بعض التعديلات الطفيفة ليلائم العبرة المرادة. أن نعرف اللّه هو، من جملة أشياء، الاعتراف ببداهة حضوره الغالبة في الماضي:

> أوَلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم. كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمّروها أكثر مما عمّروها (الآية ٩ من سور الروم).

وتقابل القصص بالأساطير التي ليست سوى حكايات وهمية، باطلة أو خالية من العبر الأخلاقية. «نحن نقصّ عليك أحسن القصص»: هذا قول ينطوي على اختيار، على منتخبات إلهية من التاريخ تستند إلى الدقّة الواقعية والقيمة التعليمية لكل قصّة. وحيثما يلوح الشكّ أو الخلاف شأن بعض الوجوه التاريخية، يصحّح القرآن الخطأ:

ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون (الآية ٣٤ من سورة مريم).

الإنذار والتذكير وتوثيق صورة الماضي: تلك هي أولى وظائف القصص. فالقصص يدوّن التاريخ ويضرب له الأمثال كما يبدو من وجهة النظر الإلهية، وهو فوق هذا تاريخ يجري فيه الماضي والحاضر والمستقبل معاً. والتاريخ حبكة مستمرّة والله فيه خير الماكرين:

ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين (الآية ٥٤ من سورة آل عمران.

والدهر الغامض وغير الشخصي الذي كان معروفاً في الجزيرة العربية الجاهلية ما هو إلاّ وهم:

وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلاّ يظنّون... قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون (الآيات ٢٤ إلى ٢٦ من سورة الجاثية).

وتستمدّ الحوادث معناها الأخلاقي من عاقبتها، وهذه العاقبة هي في الوقت ذاته العبرة من القصص، والعبرة كلمة أساسية في التأريخ الإسلامي اللاحق. إن فهم حادث ما فهماً تامّاً واكتناه مغزاه هو إدراك أن هذا العالم مليء بآيات الله. أما عالم الشعراء ذاك، بما فيه من دهر مهلك ومنايا عشواء، فيسكنه الجهلة أو المغرورون، وهو في الواقع عالم الشكّ واليأس الجاهلي.

أهم مكوّنات الزمن الماضي في القرآن هي القرون والأمم. والمقياس الزماني واسع: فاليوم عند الله «ألف سنة» أو حتى «خمسون ألف سنة» في حسبان البشر (الآية الخامسة من سورة السجدة، والرابعة

من سورة المعارج). والزمان كله كثيف ومتساوي المسافة من اللّه. والقرون والأمم تستدعى إلى الذهن لإظهار كيف أن البشر يستغوون تكراراً إلى الوثنية والملكية الاستبدادية والترف المفسد وكيف أن العاقبة في كل حال هي العقاب الإلهي. وبمجرّد التكرار يتحوّل الواقع إلى قصة ذات عبرة. لذلك تحمل الحوادث كلّها شحنة أخلاقية وكلّها حقيقية ومجازية في الوقت عينه.

قصص الأنبياء والملوك

نظرة القرآن إلى النبوة امتداد لنظرته إلى كون الزمان حاضراً أبدياً. وأنبياء القرآن نماذج للحياة الأخلاقية. وهم يحملون الرسالة الإلهية نفسها من حيث الفحوى كما أن حيواتهم تسير على أنماط متقاربة في تشابهها. وقصّتهم هي قصّة الصوت المستوحد الصارخ في وجه ظلم مجتمعه أو لامبالاته، والذي يعاني من أزمات اجتماعية وسياسية وروحية متشابهة. وصدقيتهم موضوعة دائماً على المحكّ، والاضطراب نتيجة لبعثتهم أمر لا مفرّ منه. وتحدّد الآيات التالية الخطوط العريضة لتاريخ النبوّة:

> كان الناس أمّة واحدة فبعث اللّه النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلاّ الذين أوتوه من بعدِ ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى اللّه الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه الآية ٢١٣ من سورة البقرة).
>
> وهمّت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحقّ فأخذتهم فكيف كان عقابِ (الآية الخامسة من سورة غافر).
>
> ثم أرسلنا رسلنا تترى كلّما جاء أمّة رسولها كذّبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً وجعلناهم أحاديث. فبعداً لقوم لا يؤمنون (الآية ٤٤ من سورة المؤمنون).

أما وقد أرسل الأنبياء إلى سائر الأمم فإن القرآن يعلن نهاية الدورة. لقد بلغت النبوّة غايتها، إذا جازت العبارة. وقد أُثبتت صحّة عبر الماضي إثباتاً وافياً. فكتاب الحقّ يلخّص تدخّل اللّه المتكرّر في التاريخ، وبهذا يكتسب التاريخ تماسكاً نمطياً غدا واضحاً تمام الوضوح. كان إبراهيم أوّل من بيَّن أن الإيمان باللّه أمر طبيعي: فقد امتحن النجوم والشمس والقمر وأطرحها وصدف عن عبادتها لعبادة خالقها (سورة الأنعام، الآيات ٧٥-٧٩). «ويختم» محمد هذا الإيمان بكتاب اللّه. وبين هذين النبيين اللذين لهما دور تاريخي محوري بُعث إلى الناس عدد لا يحصى من المرسلين:

> ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك... رسلاً مبشّرين ومنذرين لئلا يكون للناس على اللّه حجّة. (الآيتان ١٦٤ و١٦٥ من سورة النساء).

إن قصص هؤلاء الرسل متى فحصت عن كثب تبيّن أنها تنويعات من موضوع واحد، وهي إذا ما تكرّرت، غالباً بالجمل نفسها من نبي إلى آخر تولِّد انطباعاً بوجود وحي إلهي واحد يحبطه الجهل أو الكبرياء أو يناوئه ملوك جبابرة أو تفسده التحريفات المقصودة التي يدسها أصحاب الشيع المتناحرة. إن بداهة الحقيقة الدينية كما برهنها إبراهيم، تحتاج إلى إعادة توكيدها مرّة بعد مرة: وفي القرآن يحاج المرسلون دفاعاً عن الإيمان باللّه في مناظرات مع خصومهم تزجى على نحو «قال.. وقالوا» الجدلي و«يا أيها» الخطابي. والرسالة واضحة بيِّنة ولكن أكثر الناس «لا يفقهون». هذا ما يشيع في القصص النبوي شعوراً محزناً حيال البعثات غير الموفقة وحيال الرعونة البشرية الناهضة لتحدّي الدعوة الإلهية. لذلك يعقب بعثة الأنبياء الكوارث التي

تهلك فيها الأمم والقرون فجأة، مخلفين وراءهم الخرائب الباهرة المذكرة بعظمتهم الماضية:

فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا. إن في ذلك لآية لقوم يعلمون (الآية ٥٢ من سورة النمل).

وأبرز أعداء الأنبياء هم الملوك الذين يمثّلون دروة الاستكبار البشري. وعلى رأسهم يقف فرعون، الوجه القرآني البارز. وصراعه ضد موسى يستبق كل تاريخ العلاقة بين الأنبياء والملوك، وهو موضوع يتكرّر توكيد أهمّيته في الفكر التاريخي والكتابات التاريخية الإسلامية. ففرعون طاغية مستبدّ يكفر «بآيات اللّه»، ويقاوم الحقيقة الإلهية بالسحر ويبذر بذور الفرقة في الناس. وهو يركتب الكفر الأعظم إذ يعلن قائلاً:

يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري (الآية ٣٨ من سورة القصص).

فرعون هو عدوّ الأنبياء ونقيضهم. وافتراءاته، إذا ما كتبت بالقلم العريض، هي افتراءات كل ذوي البأس والسلطة والثروة الذين يناوئون الرسالة الإلهية الآمرة بالوحدة في طاعة اللّه:

إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلّة (الآية ٣٤ من سورة النمل).

النظرة إلى الإنسان

الإنسان القرآني كثير النسيان، قليل الصبر، متقلّب، متردِّد، مستهتر، لعوب:

إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن اللّه

ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً (الآية ١٣٧ من سورة النساء).

والإنسان محتاج إلى اللّه، لا من أجل الخلاص فحسب، بل من أجل الانسجام النفسي والسلام الاجتماعي. وهو من دون الإيمان قَلِقٌ، ونهبٌ لبربرية الجاهلية وعنفها. والجاهلية هنا حقبة تاريخية بقدر ما هي حال نفسية ملتوية، فهي «الخطيئة الأصلية» القرآنية، إذا جازت العبارة. والكوارث في التاريخ سببها ابتعاد الإنسان عن اللّه واتّباعه أهواءه الشخصية ولهوه، وهي ظلال ما تلبث أن يبدّدها الواقع الإلهي. فإذا أفلح الإنسان في مسعى فذلك إنما يكون بفضل الصبر وثبات الرؤية، والإخلاص للنظام الإلهي العقلاني الذي يحكم العالم، وبفضل اطراح رغائب النفس الفوضوية. فالإنسان، في ما يبدو، يتأرجح بين عقلانية التدبير الإلهي ونشاط النفس الاعتباطي. واللّه لا يستعان إلاّ في البأساء:

وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسّه الشر فذو دعاء عريض (الآية ٥١ من سورة فصلت).

ويردّد القرآن أصداء صخب المجتمع البشري وضوضاءه، وتبايع الناس الحوائج وتجادلهم، وتفرقهم شيعاً وأحزاباً يستغويهم الشيطان إلى الترف والفجور بيسر وسهولة:

وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً (الآية ١٦ من سورة الإسراء).

وفي حياة الإنسان فصول تترى:

اللّه الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوّة ثم جعل من بعد قوّة ضعفاً وشيبة (الآية ٥٤ من سورة الروم).

وإن تطوره من يوم علق في رحم أمّه إلى يوم يرد إلى أرذل العمر ينتهي بـ:

وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج (الآية الخامسة من سورة الحجّ).

ويؤدي هذا الأمر إلى ربط الدورة الإنسانية بدورة الطبيعة وإلى ترسيخ الصورة المكثّفة لعودة المخلوقات كلّها إلى خالقها، وهي الصورة القرآنية لنهاية التاريخ. والإنسان خليفة اللّه وعبده في الوقت نفسه. والبون الشاسع بين هاتين الصفتين يولد طيفاً واسعاً من الأمزجة النفسية والتجارب مع انتقاء الأمثلة من أيّام آدم إلى أيّام محمد. ويظهر هذا الطيف من الأمزجة من خلال عدد كبير من الأضداد المتناثرة على مساحة النصّ القرآني: السماوات والأرض، الذكر والأنثى، الغنى والفقر، الضوء والظلّ، الأوّل والآخر، اليمين والشمال، الرشد والضلال، اليقين والظنّ، المؤمنون والمنافقون، اليسر والعسر، الضحك والبكاء، وما إلى ذلك. والطبيعة الإنسانية تبدو متنازعة بين قطبين إخلاقيين متضادّين، وبين حالين من المعرفة متضادّتين، ومقامين روحيين متضادّين:

ضرب اللّه مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً؟ (الآية ٢٩ من سورة الزمر).

والبشر المتجاذبون في اتجاهات شتّى والمتمزّقون بين نوازع متزاحمة، مولعون بالمجادلة، ميالون إلى التحزُّب وهم في معظمهم مخلوقات جاهلة يأتمُّون بالعادة وينقادون إلى التقليد الامتثالي. وتنفرد السور المدينية بالتركيز على إدانة النفاق، الخطيئة «السياسية» التي

يرتكبها الرجل المتظاهر بالانتماء إلى أمّة محمد والمتهاون في ولائه لمُثُلها العليا. وإذا ما قورن اليهود والنصارى بهؤلاء المنافقين، كانوا، على ضلالهم، أفضل منهم حالاً، لأن فيهم أيضاً يبدو هذا الخليط عينه من الإيمان والكفر:

> ليسوا سواء. من أهل الكتاب أمّة قائمة يتلون آيات اللّه آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون باللّه واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر... وأولئك من الصالحين (الآيات ١١٢-١١٤ من سورة آل عمران).

أما المؤمن الثابت فيوعد تكراراً بالنعم المستقبلية الموصوفة وصفاً مفصلاً. ولكن على الإنسان قبل كل شيء أن يتذكّر. فبالتذكّر يكتسب الإيمان ويشدّ أزر الأخلاق بالأمثلة التاريخية المتكرّرة. والعلاقة بين الإنسان واللّه في القرآن مبنية على سجل تاريخي، سجلّ للحسنات والسيّئات لا بدَّ من طبعه في الذاكرة: «وذكرهم بأيام اللّه» (الآية الخامسة من سورة إبراهيم). إن «أيام اللّه» هذه، ولعلّها صدى لأيام العرب في الجاهلية، تذكر البشر بصروف الدهر (الآية ١٤٠ من سورة آل عمران)، وربما بأدقّ من هذا، أي بأن اللّه هو الزمن، وبأن دورة الولادة والموت، والإيمان والكفر، والمجد والذلّ قد أحاط اللّه بها كلّها علماً وعَرضها على الملأ في كتابه. والنسيان، على الضدّ من ذلك، هو بداية الخطيئة:

> ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا (الآية ٢٨٦ من سورة البقرة).

وإن من أخص أنشطة الشيطان إضلال الإنسان عن تذكر اللّه واستدراجه إلى العمى الروحي والنسيان، فكأن الصراع الكوني بين الخير والشرّ تدور رحاه في ذاكرة الإنسان.

وهكذا صيغت خطة العناية الإلهية في التاريخ ضمن بيئة ليس فيها تراث مكتوب يهيّئنا لظهورها. وفيما هو من الميسور مزاوجة النظرات المتوسّطية إلى العالم، كصدور النظرة الرومانية عن اليونانية والمسيحية عن اليهودية، فإن النظرة القرآنية لا يمكن مزاوجتها بالقدر نفسه من السهولة. إن التصوّر القرآني للإسلام باعتباره «أمة وسطاً» يضعه طبعاً في وسط التراث اليهودي المسيحي. والقرآن يشاطر هذا التراث نظرة تاريخية إلى العالم درسها العلماء الأوروبيون درساً وافياً. ولكنه يشاطر التراث العربي الجاهلي أقل من ذلك[١٢]. غير أن النظرة القرآنية إلى التاريخ، وإن كانت مستلهمة من هذين التراثين، لا يمكن أن توصف بأنها صادرة عن أي منهما. بل إنها نظرة تنفذ إلى بيئتها ساعية إلى «كلمة سواء» (راجع الآية ٦٤ من سورة آل عمران)، إلى مظلّة من المعاني تمكّنها من الإحاطة بمعنى التاريخ. كل الاختلافات الثقافية والعرقية بين الشعوب تمّحي في التجريد التاريخي. فكل غير المؤمنين كفّار وكل المؤمنين مسلمون. لا بشرى سارة بإنسان جديد يوشك أن يولد ولا إنذار بجائحة توشك أن تجتاح الأرض، بل حاضر مؤبّد يداخل الماضي والمستقبل في الوقت عينه ذاهباً بمعالم التاريخ.

---

(١٢) عن تأثير الكتاب المقدس، انظر Franz Rosenthal, "The Influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography" in Lewis and P. Holt eds., *Historians of the Middle East* (London: Oxford University Press, 1962) pp. 35-45. P. Crone and M. Cook, *Hagarism* (Cambridge University Press, 1977) and J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford: Oxford University Press, 1978) وكلاهما يشددان على أهمية التأثير اليهودي، كما يشدد M. M. Brawmann على التواصل مع ثقافة الجزيرة العربية قبل الإسلام في كتابه *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden: Brill, 1972).

والحقّ أن أوائل آيات القرآن المكيّة يغلب عليها جو رؤيوي لمشاهد يوم القيامة، ولكن هذه الآيات أقرب إلى أن تكون صوراً أخلاقية ليوم الحشر منها إلى الإعراب عما سيأتي قريباً. ولئن كان التاريخ علم الجزئيات، فليس ثمّة من جزئيات في القرآن.

والحاصل مما تقدّم أن لقائل أن يقول إن التاريخ القرآني يشارك في عنصرين. فهو في الوقت نفسه منتظم وعرضي، عقلاني وفوضوي، خاضع تماماً لعناية اللّه ولكنه عرضة أيضاً لعنف الإرادة البشرية الأعمى. وقد خلّفت هذه النظرة إلى التاريخ أثراً عميقاً في التراث التاريخي الإسلامي. ولكن، إذا ما استثنينا الموادّ الرؤيوية المتعلّقة بيوم القيامة، فإن وقع القرآن على التاريخ لم يكن محسوساً بصورة مباشرة عند أوائل المؤرّخين الإسلاميين، لأنه لم يكن إلا واحداً من جملة مثيرات أخرى أشدّ وقعاً وحفزاً على الكتابة والفكر التاريخيين. وعلينا أن ننتظر حتى القرن الثالث/ التاسع لكي نلتقي بمؤرّخين يدركون التحدّي التأريخي للقرآن إدراكاً تامّاً. وفي انتظار ذلك كان لعوامل أخرى وظروف أخرى الدور الحاسم في تكوّن هذا التراث أصلاً.

سنصرف اهتمامنا، في ما تبقّى من هذا الفصل، إلى تفحّص وجيز لكبرى تجارب الأمّة الحديثة العهد ولأثرها في نشوء تراث الكتابة التاريخية الإسلامية في الخمسين سنة الأولى من التاريخ الإسلامي. عندما بدأ علم التاريخ العربي الإسلامي بدايته الجدّية في السنوات الأولى التي أعقبت وفاة النبي، كان مجهزاً بنموذجين، جاهلي وقرآني، لتفسير الطبيعة والإنسان والزمان. إن أهمّ ما اشترك فيه العلماء الأوائل هو تراث العرب أو الشرق الأدنى، الذي بات يغشّيه الآن النص القرآني، ويصاحب ذلك كله تغيّر جذري في المصائر السياسية. من ذلك أن عدّة آلاف ممن صحبوا النبي أو وفدوا عليه أو

رأوه وسمعوه كانوا منخرطين الآن في فتح العالم. فقد وجد بعض الرجال من ذوي الأنساب العربية المتواضعة أنفسهم يحكمون أغنى ولايات الفرس أو الروم، ويتحوّلون في سرعة فائقة إلى ورثة أباطرة العصر القديم الكبار. كان ظلّ النبي يظلّل هذه الحوادث ويتطاول في أعين أتباعه. وبذلك بدأت تبرز إلى الوجود أول تراتبية اجتماعية بين المسلمين. كانت تراتبية مبنية على السابقة في إعتناق الإسلام، وكان تحديد هذه السابقة دعوة مفتوحة للاستقصاء التاريخي.

بمحاذاة صورة النبي المتعاظمة كانت تسير سعود الإمبراطورية الإسلامية المتصاعدة. ولكن هنا كانت الفتوحات الكبرى وبناء الإمبراطورية تخالطها الفتن الوبيلة بين المسلمين أنفسهم. كانت الولادة العسيرة للإمبراطورية المبكرة أهم دافع مفرد لظهور التأريخ الإسلامي. كانت ثمّ وفرة من الدراما واللحظات المأساوية، ووفرة من الفتوحات العسكرية والنكسات الدينية. وقد وجد العلماء الأتقياء في المجتمعات الإسلامية الأولى بسوريا والعراق والحجاز بين أيديهم الكثير من الأمثلة التاريخية وفي أنفسهم دوافع قوية لتدوينها، منها، وليس أقلّها شأناً، الحاجة المتزايدة إلى الإرشاد العامّ والخاصّ، التاريخي والأخلاقي. وبات من الممكن في غضون ما يقارب الخمسين سنة استقاء هذه الأمثلة من أراض ومناطق مترامية الأطراف، كانت في ما مضى أجزاء من إمبراطوريات متعادية وأضحت الآن موحّدة وقادرة على الاختلاط بحرّية وبصورة منتظمة. كانت حياة محمد في نظر هؤلاء العلماء نصراً مبيناً، ولكن انتصار أمته كان، بوضوح، أقلّ من كامل. كان في ذلك أصداء من النظرة القرآنية مسموعة لمن «ألقى السمع وهو شهيد». وربما جاز لنا أن نزيد أن هذا الالتباس في المعنى حافز قوي من حوافز نشأة أي تراث تأريخي.

كانت وتيرة التغيُّر سريعة جداً، ولا يسعنا أن نبالغ مبالغة كافية في أهمية هذا الأمر. فقد حُشر الكثير من التغيّرات السريعة الجذرية، ولا شك، في مدة حياة شخص كمعاوية بن أبي سفيان (توفّي سنة ٦٠ للهجرة/ ٦٨٠ للميلاد) مثلاً. وإذا ما أخذنا سيرته المزدحمة بالحوادث في عين الاعتبار بدا لنا أن الروايات التي تجعل منه أول من رعى التأريخ الإسلامي رعاية منظمة حريّة بالتصديق. وإلى وتيرة التغيُّر السريعة لا بدَّ لنا من أن نضيف اعتماد التقويم الهجري في زمن مبكر جداً من عمر الإسلام، وهو حادث ذو شأن عظيم من الناحيتين العلمية والإدارية. فمن بين ما يدعى بالديانات الإبراهيمية، كان الإسلام الأسرع في اعتماد تقويمه الخاصّ. ومع هذا التقويم غدت البنية الزمنية للثقافة الإسلامية جاهزة.

لم يكن المجتمع الذي بدأ فيه نصف القرن هذا من التأريخ مقدوداً من حجر واحد. فقد نشأت بين الغالبين والمغلوبين علاقات اختلفت باختلاف المناطق والأمصار وساد الاستقرار سريعاً في الشام وتوصل الفريقان إلى التعايش والحوار والسجال والعبادة معاً في معابد مشتركة. كان الفريق الغالب قليل العدد وجماعة معتدلة على وجه الإجمال، وميالة إلى الاندماج في الجماعة الثانية. وأخبار الازدهار الواردة في المصادر العربية تؤكّدها شهادات الحجّاج الأوروبيين. وقد استبقيت بقية البيروقراطية البيزنطية في عملها لأن الفاتحين ما كانوا يمتلكون جهازاً خاصاً لإدارة الدولة ليحلّوه محل الجهاز السابق. كانت هالة غرائبية من شبه البداوة تحيط بهؤلاء الفاتحين: فقد كانوا في أعين أنفسهم وأعين الذين يرونهم وكأنهم ينتمون إلى موطنين أو عالمين. وبالإضافة إلى خليط الغالبين والمغلوبين، كان ثمة خليط من القبائل العربية في الشام التي كانت تستوطن فيها عدة أشتات قبلية صغيرة.

ولم تجد قبائل غسّان ولخم العربية، التي حلّت في أطراف الشام منذ ما قبل الإسلام، كبير صعوبة في القيام بدور بارز في سياسة الإمبراطورية الجديدة.

أما في العراق فقد بدا المجتمع، بصورة أوضح، منقاداً لفئة غالبة مغلقة دونه. فقد قدمت القبائل العربية إلى العراق بقضِّها وقضيضها واستقرّت في أمصار خاصّة بها وكانت هذه الأمصار بمثابة جارات مسلمة ولكنها كانت أيضاً منافِسات عربية. وكانت البنية البيروقراطية جاسئة ومالت إلى تشديد الهوية القبلية وتصليبها. كانت الثروات تجمع بسرعة. وكان قطاع الحرفيين العراقيين المحلّي قوياً وكان الاستثمار في أراضي بابل الخصيبة يردّ أرباحاً طائلة. وكانت الغنائم الضخمة والتجارة النشطة مع بلاد الشرق تكمل الصورة. وسرعان ما تحوَّل ديوان أعطيات القبائل إلى ما يشبه الدليل الخاصّ بالعشائر المتمتّعة بالامتيازات والمعتبرة جديرة بأن يفرض لها عطاء من أعطيات الدولة. هنا كان التمييز محسوساً أكثر بين الغالبين والمغلوبين، وكذلك بين الغالبين أنفسهم. كانت المدن حديثة التأسيس ولذلك كانت أغنى من مدن الشام وأميل منها إلى الشغب والفتن.

وأما في الحجاز فإن مدينتي مكّة والمدينة التوأمين سرعان ما تجاوزتهما في الأهميّة أخواتهما الشماليات، دمشق والكوفة والبصرة. فبعد فترة ازدهار أولية وقصيرة، تنامى الميل لدى السلطة إلى مراقبتهما عن كثب وربما إلى إبقائهما عمداً في حال التخلّف. إذ أضحت المدينتان موطناً لأصحاب القضايا الخاسرة من المتطلّعين إلى السلطة العليا. ولما غلبتا سياسياً وعسكرياً رفعت مكّة والمدينة رأسيهما الأرستقراطيين ومالتا في الوقت نفسه إلى اللهو والعبث (والشاهد عليه المغنّون المكّيون) والزهد (والشاهد عليه أعيان المدينة العلماء).

وقد أثّرت هذه الاختلافات، ولا شكّ، في لون وبنية واهتمامات أوائل العلماء الإسلاميين، وفي جملتهم كُتّاب التاريخ. اهتمّت الأدبيات العراقية المبكرة بالمأثورات القبلية، والحجازية بالتراث الأرستقراطي والديني، والشامية بالتواريخ القديمة. كان التاريخ القبلي والتاريخ المقدّس والتاريخ «الدنيوي»، في أرجح الظنّ، تلاوين الاهتمام الثلاثة الأولى التي تطوّرت من مشاغل النخب الحاكمة في تلك المجتمعات الثلاثة. وثمّة إغراء طفيف بالمبالغة في تقدير العوامل الإقليمية لأن العلم كان ينهض به علماء جوّالون يصعب في كثير من الأحيان أن ننسبهم إلى منطقة واحدة(١٣). ثمّة في علوم السنّة النبوية

---

(١٣) لقد تعرّض تمييز الدوري بين مدرسة مؤرّخي المدينة المهتمّين بالحدث ومدرسة مؤرّخي العراق المهتمّين بالتاريخ القبلي (الفصل الرابع من نشأة الكتابة التاريخية) للنقد من قبل Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien Zu Themen und Tendenzen Fruhislamischer Geschichtsüberlieferung*, Vol. I (Bonn: Bonner Orientalistische Studien 25, 1973).
وحجتي أعلاه بأن الاختصاص المناطقي وإن جاز أن يكون مما يتعذّر الدفاع عنه، غير أنه من الجائز أن يكون تنوّع البيئات أتاح تنوّعاً في دوافع أوائل الكتابات التاريخية الإسلامية ومثيراتها.
وقد نقل كتاب Noth إلى الإنكليزية بعنوان *The Early Arabic Historical Tradition: A Source Critical Study* (Princeton: Darwin Press, 1993).
ـ والكتاب وإن كان بعيد الأثر من أوجه أخرى، يشكو من عدم تحليل القضايا النظرية الأوسع نطاقاً والتي يمكن للناظر أن يقوّم من ضمنها المصادر التاريخية. مثال ذلك تعريف «الحقيقة» التاريخية في حقب متنوعة: وقد تم ذلك مؤخراً بالنسبة إلى التأريخين اليونان والروماني في كتاب A. J. Woodman, *Rhetoric in Classical Historiography* (London: Croom Helm, 1988), وانظر أيضاً Ernest Breisach, ed., *Classical Rhetoric and Medieval Historiography* (Kalamazoo: Western Michigan University, 1985), ولا سيما مقالة Nancy F. Partner. ويتوسّع Noth =

والقرآن اهتمام إسلامي جامع ظاهر للعيان منذ البداية ولذلك فإن هذه التمايزات لم تعد تصحّ حتى بالنسبة إلى الكتابة التاريخية. ولكن عند البحث عن الأصول، لا بدّ من أخذ فروق التلاوين هذه في نظر الاعتبار لأنها تشهد على مدى تأثّر أوائل كتابة التاريخ بدوافع مختلفة مصدرها بيئات اجتماعية متباينة. وقد نشأت دوائر حبّ الاستطلاع التاريخي الثلاث هذه (القبلي، المقدس، الدنيوي) في ظلّ الحديث الذي سنلتفت إليه الآن.

= أيضاً في استخدام مفهوم الصورة النمطية (Topos) استخداماً فضفاضاً، بل تعسّفياً، ولكن من دون أن يضعه في أي إطار نظري أوسع، أو أن يفسّر كيف استجاز أن يستخدم هذا التصوّر الذي وضعه Erich Auerbach وE. R. Curtius أصلاً لتقويم أدب القرون الوسطى اللاتيني تقويماً جمالياً، وما هي علاقة هذا التصوّر بواقعية علم التأريخ الإسلامي في صدره الأول. وينتمي إلى «مدرسة» Noth وإن كان أقلّ منها وضوحاً منهجياً مقال Stefan Leder, "The Literary Use of the *Khabar Writing*", in Averil Cameron and Lawrence I. Conrad eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material* (Princeton: Darwin Press, 1992), 277-315.

الفصل الثاني

التاريخ والحديث

تطوّرت العلوم الدينيّة الأساسيّة في الإسلام، وفي جملتها كتابة التاريخ، تحت مظلّة الحديث. وقد بدأت دراسة الحديث الأكاديميّة المطردة في أوروبا في أواسط القرن التاسع عشر. أمّا في العالم الإسلامي فلم تنقطع دراسة الحديث، كما أنّها بدأت في السنين الخمسين الأخيرة تستفيد من الدراسات الأوروبيّة في هذا الحقل. إنّ نشأة علم الحديث، وطرق إسناده وصحّته قد استوعبت جميعها تراثاً طويلاً من التمحيص والدرس. والفحص النقدي لأوجه الحديث الثلاثة هذه يحملنا إلى قلب مشكلة من أعوص المشاكل التي قد تواجه المؤرّخ فيما يتعلّق بمغزى نصٍّ ما. فالحديث شاسع الحجم، والبساطة الظاهرة في بنيته خادعة. فللحديث منهجه النقدي القديم الخاصّ به، المتمثّل في شكل إسناد كل حديث ومصطلحه الفنّي الخاصّ بالإسناد وهو ما يعرف بتحمّل العلم. وقد حملت أدبيّات الحديث بداخلها، منذ نشأتها الأولى تقريباً، «أجسامها المضادّة» الخاصّة: مسحة من الشكّ في ما يتعلّق بثبوته وصحّته فضلاً عن بعض الأحاديث التي يناقض بعضها بعضاً مناقضة واضحة حملت نفراً غير قليل من المصلحين أو القادة الإسلاميّين على الدّعوة إلى اطراحه جزئياً أو كلّياً وعدم اعتباره ركناً من أركان الشريعة. يضاف إلى ذلك أنّه قد ظهرت

إلى النور خلال ما يقارب الخمسين سنة المنصرمة، نصوص كثيرة من الحديث تستدعي في كثير من الأحيان اطراح النظريّات والآراء القائمة أو تعديلها.

في تاريخ الحديث الطويل وتاريخ مختلف العلوم التي تطوّرت منه، وفي جملتها الكتابة التاريخيّة، يمكن التمييز بين عصرين من الكثافة الفكرية: الأوّل يمتدّ من القرن الثالث إلى الخامس للهجرة/ التاسع إلى الحادي عشر للميلاد، أيّام كان يصنّف ويحرّر، والثاني يمتدّ من الثامن إلى التاسع للهجرة/ الرابع عشر إلى الخامس عشر للميلاد، أيّام صنِّفت كبرى المعاجم المملوكيّة في سير المحدثين وما إلى ذلك من المواضيع. وسنقتصر هنا على مناقشة العصر الأوّل فحسب لأنّه خلال هذا العصر كان التاريخ والحديث مترابطين ترابطاً حميماً. ولكن لا بُدَّ من أن نقول شيئاً عن نشأة الحديث.

إنّ لفظ الحديث هو أحد الألفاظ القرآنية التي سرعان ما اعتمدت في المصطلح العام المتعلّق بالإخبار عن الماضي وتمثيله. وكثيراً ما يتوارد لفظ الحديث مع ألفاظ أخرى مثل خبر، نبأ، علم. وللحديث في القرآن معنيان أساسيّان. ففي الآيات المكّية، تحديداً، يشير حديث موسى أو فرعون، مثلاً، إلى «حكاية» لا بل إلى «مثل». أمّا في الآيات المدنية فيميل الحديث إلى الدلالة على «كلام» أو «رواية». وهذا، إنّ صحّ، يدلّ على تبدّل في وظيفة الحديث من دور شخصي أو خاص إلى دور إرشادي أعمّ. والمحدث (الآية الثانية من سورة الأنبياء) واعظ أو راوية. كذلك يحتلّ الخبر والنبأ نفس مساحة المعنى تقريباً؛ ولعلّ الخبر أقرب إلى الحديث بمعنى المثل بينما النبأ، في أكثر الأحيان، معلومة ذات مضمون أخلاقي محايد. أمّا كلمة علم فهي أكثر إشكالاً. فالعلم في الاستعمال القرآني، والسور المدنية

تخصيصاً، يعني بوجه عام المعرفة أو الحكمة ولا سيّما على الوجه المستمدّ من الكتب المقدّسة، وهو لذلك كثيراً ما يقابل الظنّ الذي هو من سمات الكافرين. فالعلم لفظ يستخدم لإبراز نوع الحكمة المكتسب من تأمّل عِبَر القصص القرآني أي التاريخ الحقيقي من حيث هو نقيض الأسطورة والوهم(١).

وهكذا تكوّنت مجموعة من المصطلحات التي يمكن من خلالها الكشف عن الماضي والإخبار عنه، وقد بات في وسع المصطلح الذي تشكّل، ومنه حديث، خبر، نبأ، قصة وما إلى ذلك، أن يدلّ على أنواع مختلفة من الحوادث الدنيوية منها والمقدّسة. كان الحديث في أوائله أشبه بكرة من الخيوط الملوّنة. فالمادّة المتعلّقة بسيرة وأقوال النبي والصحابة كانت كتلة غير متمايزة من الروايات المتفاوتة تفاوتاً شديداً من حيث الأهمّية ورجاحة وزنها الديني. فالأوامر والنواهي الشرعيّة، والشعائر وفضائل الأفراد أو القبائل وأحوال يوم القيامة، والسلوك الأخلاقي، وشذرات السِّيَر، وغزوات النبي، وآداب المعاملة، والمواعظ الدينية والنصائح، كانت تتمازج كلها(٢). وهذا يتطابق تماماً مع ما نعرفه عن الطريقة الفضفاضة التي استعملت فيها

---

(١) المؤلَّف الكلاسيكي الأساسي عن العلم هو كتاب ابن عبد البر (توفي ٤٦٣/ ١٠٧٠) **جامع بيان العلم وفضله**. وكتاب F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: Brill 1970) معالجة استقصائية حديثة العهد.

(٢) يكوّن القارئ فكرة جيدة عن مضامين أوائل الأحاديث من خلال النظر إلى أقدم المجموعات الموجودة في أعمال كمسند ابن حنبل أو موطأ مالك. وعن تكوين الحديث يجب على القارئ أن يراجع هذين الكتابين إضافة إلى الدراسات المفصلة التي قام بها Schacht, Abbott, Sezgin, Azmi, Wansbrough, Juynboll وذلك اقتصاراً على قلة من أهم المعالجات الحديثة للموضوع.

مصطلحات كثيرة على الترادف في الفترة الأولى، ومع غياب الاختصاص في الوظائف العامة أيّام الخلفاء الراشدين وأوائل العصر الأموي[٣].

لكنّ الدافع الأقوى عند أوائل العلماء الإسلاميّين كان، في أرجح الظنّ، الشعور بأنّ ثمّة تاريخاً قيد الصنع:

وكان [يزيد بن أبي حبيب (توفي سنة ١٢٨/٧٤٦)] مفتي أهل مصر في زمانه وكان أوّل من أظهر العلم بمصر والكلام في الحلال والحرام وقيل إنّهم كانوا قبل ذلك يتحدّثون بالترغيب والفتن والملاحم[٤].

وقد نشأ الحديث، وهو أقدم العلوم الإسلاميّة، وترعرع تحت وقع الحوادث السياسية والتوقّعات المتضاربة. فالفتوحات الأولى، والفتنة الأولى بين علي ومعاوية (٣٦/ ٦٥٦-٤٠/ ٦٦١) والثانية بين عبد الملك بن مروان وعبد اللّه بن الزبير (٦٥/ ٦٨٥-٧٣/ ٦٩٢)، كلّ

---

(٣) كانت ألفاظ مثل جزية وخراج في المجال الضريبي أو سنّة، سيرة ومغازي في علوم الدين تستعمل استعمالاً فضفاضاً حتى أواسط العهد الأموي. وكذلك، كان لأوائل الولاة سلطات تنفيذية وقضائية وحتى تشريعية واسعة جداً.

(٤) الذهبي، تراجم، ص ٨٣؛ عن شعبية كتاب دانيال المبكرة انظر البغدادي، تقييد، ص ٥١ و٥٧. وانظر أيضاً الخبر بأن معرفة الحلال والحرام لم تبلغ شمال أفريقيا إلا في أيّام عمر بن العزيز، كما يرد في ابن عذاري، بيان، ج ١، ص ٤٨. عن الأدبيات الرؤيوية، انظر Lawrence Conrad, "Apocalyptic Tradition and Early Islamic History", Paper Presented at the Seminar on Early Islamic Historiography, School of Oriental and African Studies, University of London, 28 January, 1985. يذهب كونراد إلى أن معظم هذه الأدبيات يرقى إلى أواسط العهد الأموي. وفي اعتقادي أنها قديمةٌ قِدَم أي شيء آخر في الحديث.

هذه الحوادث خلَّفت أثراً مدمّراً في ولاءات ومعتقدات المجتمع الإسلامي في الصدر الأوّل، والحديث يردّد أصداء الفوران الاجتماعي والاقتصادي الناتج عن ذلك:

ولقد رأيتني [قول عتبة بن غزوان (توفّي سنة ١٧/ ٦٣٨)] سابع سبعة مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ما لنا طعام إلاّ ورق الشجر حتى قرحت أشداقنا فالتقطت بردة فشقّقتها بيني وبين سعد بن مالك فاتّزرت بنصفها واتّزر سعد بنصفها. فما أصبح اليوم منّا أحد إلاّ أصبح أميراً على مصر من الأمصار وإني أعوذ باللّه أن أكون في نفسي عظيماً وعند اللّه صغيراً وإنّها لم تكن نبوّة قط إلاّ تناسخت حتّى يكون آخر عاقبتها ملكاً فستخبرون وتجربون الأمراء بعدنا[٥].

بدأ الحديث بداية متردّدة بل تكاد تكون خجولة. كان عليه أن يتغلب على ممانعة العديدين من أوائل المسلمين في تقبُّل أي نص قد يبدو لهم خطراً على كون القرآن نصّاً نهائياً أو على شعور الرهبة الذي كان ذلك يثيره في نفوسهم. وسرعان ما أثبت الحديث، الذي سُجِّل في الذاكرة والكتابة منذ أقدم العقود التي تلت وفاة النبي، مرجعيّته كمستودع لأوائل التجارب الدينية والتاريخية التي عرفتها جماعة المؤمنين. والفترات التي مرّ بها في السنين المئة والخمسين الأولى من وجوده قد يجوز وصفها بأنّها انتقال من مرحلة أولى هي مرحلة المختارات، وهي مجرّد مذكّرات وجيزة سجّلت مثلما سمعت أو

(٥) مسلم، **صحيح**، ج ٨، ص ٢١٥؛ وانظر أيضاً ج ٨، ص ٢٢٠ عن الحوار بين عبد اللّه بن عمر ورجل يوصف بأنه فقير مكي مهاجر. وبقطع النظر عن صحة هذه الأحاديث من الناحية التاريخية فهي مع ذلك تميز الظروف والأحوال النفسية التي نجد دلائل كثيرة عليها مدونة في سير الصحابة والتابعين.

تذكّرها البعض، إلى مرحلة ثانية يوم جمعت فيها هذه المذكّرات ووضعت في كتاب، وصولاً إلى مرحلة أخيرة صنِّفت فيها المواد المختلفة تبعاً للموضوع. وهذه المراحل توازي الانتقال من الصحيفة، وهي صفحة أو صفحات من الرقّ، إلى الكتاب (أو الديوان، وهي المحفوظات الرسميّة، وهو مرادف بالغ الدلالة استمدّ من عمل الدواوين الرسمية الأولى) ثم إلى المصنّف المختصّ بموضوع محدّد. وفي كافّة مراحل هذا التطوّر، كان للعوامل الإداريّة والاجتماعية وللتحزّبات السياسية أهميّة قصوى في تحديد المحتوى والبنية. ومن الممكن أن نلحظ أيضاً في كلّ مرحلة توتّراً بين «الكتّاب» و«الحفّاظ». وعند تفحّص البيّنات برويّة، لا يبقى كبير شك في أنّ قسماً لا يُستهان به من الحديث كان مدوَّناً منذ النصف الأوّل من القرن الأوّل للهجرة بينما تمّ الوصول إلى مرحلة المصنّفات، في أرجح الظنّ، في النصف الأوّل من القرن الثاني[٦].

---

(٦) تعزيز حجج هذه الفقرة بالأدلة يستلزم توثيقاً مستفيضاً. والمؤلف الكلاسيكي في موضوع أصول الحديث المدون هو **تقييد العلم** للبغدادي (توفي سنة ٤٦٣/ ١٠٧١) ومقدمته القيّمة بقلم محققه يوسف العش. والحجج التي تقدمها N. Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri,* Vol 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1967) and F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums.* Vol 1 (Leiden: Brill, 1967) في شأن تاريخية أوائل الأحاديث يعززها: M. M. Azmi, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publications, 1978). ويعالج الثلاثة موقف شاخت المتشكك. في كتابه، *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1953) و*An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964). أما العودة إلى التشكيك في الأصول الأولى للحديث في أعمال J. Wansbrough، =

وإذا ما التفتنا إلى طرق الإسناد في الحديث، واجهتنا تعقيداتٌ أكبر من تلك المتعلّقة ببداياته. فقد نبدأ بالتساؤل لِمَ اتّخذ الشكل الذي اتّخذه، نعني شكلَ الأخبارِ القصيرة في الأغلب والتي تمتدّ من سطر إلى عشرة أسطر، وما مغزى ذلك بالنسبة إلى طرق إسنادها. ومدار البحث هنا، بداية، جملةُ أسباب لربّما أملت الطابع المختصر والجزئي للأحاديث المبكرة، منها ندرة مواد الكتابة والريبة التي ساورت أوائل العلماء المسلمين حيال أيّة نصوص غير قرآنية. ولكن ثمّة أسباباً أشدّ تعقيداً للشكل الذي اتّخذه الحديث، وهي أسباب تتعلّق بتطوّر المعرفة الدينيّة إجمالاً وتحتاج إلى فحص مفصَّل.

في البدايات، كان مجرّد امتلاك بضعة أحاديث يتيح لصاحبها نواة

= ولا سيما في كتابه *Quranic Studies* (London: Oxford University Press, 1977) فتبدو ذاهبة في اتجاه معاكس لأبحاث J. Burton, *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). أما G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) فهو مستعد لأن يسلم بصحة «جزء من الأحاديث النبوية على الأقل». ويظهر السجال داخل التراث الإسلامي بصورة جزئية في كتاب م.أ. الخطيب، **السنّة قبل التدوين**، الطبعة الثانية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١)، وكذلك في أعمال العش والأعظمي المذكورة أعلاه. ويراجع R. S. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1986) pp. 86 ff. الأدبيات المختصة بموضوع التراث التاريخي في أوائل عهده ولكن آراءه الخاصة موضع شك في مواضع عديدة. وانظر أيضاً المقالة المثيرة للاهتمام بقلم Gregor Schoeler "Dir Farge der shriftlichen oder mündlichen überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam", *Der Islàm*, 62/2, (1985), 201-30, حيث يذهب إلى أن السجال على النقل الشفهي والكتابي يتوقف على تعريف دقيق للفظتَي مكتوب وشفهي.

من العلم الإسلامي المبكر، أي جملة من المعارف المستمدّة من محمّد أو من صحبه الأتقياء وذلك للتكامل مع النصّ القرآني، ولا سيّما في عمليّة استيعاب ملحمة السنين الخمسين الأولى من التاريخ الإسلامي وهضمها[٧]. وقد تمّ الانتقال من مرحلة الصحيفة المبكرة هذه إلى مرحلة من السيطرة المتزايدة على المواد وإدراجها في سياق تشريعي في أواخر القرن الأوّل على أيدي الاختصاصيّين الذين كان نفر غير قليل منهم في خدمة بعض القضايا السياسيّة. والأرجح أنّ أوّل تحدٍّ منظّم وجادٍّ للخلافة الأمويّة من قبل الخلافة الزبيرية المضادّة (٦٤/ ٦٨٣-٧٣/ ٦٩٢) قد تطابق مع ظهور كتب أيسر تناولاً وأسهل انتشاراً حملت في طيّاتها، وعلى نحو أظهر، الطابع العلمي والفقهي لناقلها:

عن أبي عمران الجوني قال كنّا نسمع بالصحيفة فيها علم فننتابها كما ينتاب الرجل الفقيه حتى قدّم علينا ههنا [البصرة] آل الزبير ومعهم قوم فقهاء[٨].

ولمواجهة هذا التحدّي بذل الأمويون، بدءاً بعبد الملك بن مروان (حكم من ٦٥/ ٦٨٥ إلى ٨٦/ ٧٠٥) جهداً جاداً ومتواصلاً لجمع ما

---

(٧) يورد ابن عبد البر في **جامعه**، ج ٢، ص ١٢٠-١٣٣ ويعلق على أخبار عديدة تحذر من الإفراط في جمع الحديث. وانظر أيضاً الخطيب، **السنة قبل التدوين**، ص ١١٠-١١١.

(٨) البغدادي، **كفاية**، ص ٣٥٥، وانظر أيضاً البلاذري، **أنساب**، ج ٤، ق ١، ص ٤٠٢ و٤٠٧ عن أوائل الفقهاء الزبيريين؛ وراجع الحاشية ٤ أعلاه عن الانتقال من الحديث عن الفتن إلى الحديث عن الحلال والحرام، وانظر أيضاً عبيد اللّه بن قيس الرقيات، **ديوان**، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ١٩٥٨)، ص ٩٢، سطر ٣٥.

يمكن جمعه من الحديث ثم لتعبئة فريقهم الخاصّ من الفقهاء المكلّفين بنشره. وقد بقيت لنا، في شأن اثنين من هؤلاء الفقهاء تحديداً، عدّة روايات كثيراً ما يستشهد بها، ومنها:

أخبرنا معمّر عن الزهري قال: كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا أن لا يمنعه أحد من المسلمين.
عن عاصم الأحول عن ابن سيرين قال لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلمّا وقعت الفتنة قالوا سمُّوا لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنّة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم[٩].

ولا يمكن أن يُقال عن أي فقيه من فقهاء القرن الأوّل أنّه نجا سالماً من معركة الفقهاء هذه. فقد وُصم كلّ واحدٍ منهم، وفي جملتهم الشيوخ، بوصمة الجهل أو بتهمة التحزّب السياسي أو بشَيْن الفساد الأخلاقي، حتى لكأنّهم يزاولون جميعاً تجارةً مشكوكاً في صحّتها الدينيّة[١٠]. والواقع أنّ لفظ الصيارفة سرعان ما غدا يستعمل

(٩) عن الزهري، انظر ابن سعد، **طبقات**، ج ٢، ص ٣٨٩، وانظر أيضاً ابن عبد البر، **جامع**، ج ١، ص ٧٦ فضلاً عن أخبار الزهري المجموعة في كتاب ح. عطوان، **الرواية التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦) ص ١٠٥-١٠٨، وراجع أيضاً التعليقات المشابهة المنسوبة إلى أيوب [السختياني، توفي سنة ١٣١/٧٤٨] في البغدادي، **كفاية**، ص ٢٤٠. وعن ابن سيرين انظر مسلم، **صحيح**، ج ١، ص ١١ وAzmi, *Studies*, pp. 213-217. ونجد توكيداً لتزايد الدقة في استعمال الإسناد في **طبقات** ابن سعد، ج ٧، ص ٢٣١، مثلاً.

(١٠) انظر، مثلاً، ملاحظة يحيى بن سعيد القطان (توفي سنة ١٩٨/ ٨١٤) المروية في **صحيح** مسلم، ج ١، ص ١٣-١٤: «لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث»، ويضيف مسلم معلقاً على ذلك: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب». وانظر أيضاً الخبر عن الجهل الذي تبين عند =

للدلالة على الشيوخ الذين اعتبروا أنفسهم أو اعتبرهم تلامذتهم مهرة في تمييز صحيح الحديث من فاسده:

حدّثنا الأعمش [توفّي سنة ١٤٧/ ٧٦٤] قال: كان إبراهيم ـ يعني النخعي [توفّي سنة ٩٦/ ٧١٥] صيرفياً في الحديث وكنت أسمع من الرجال فأجعل طريقي عليه فأعرض عليه ما سمعت، وكنت آتي زيد بن وهب وضرباءه في الحديث في الشهر المرّة والمرّتين، وكان الذي لا أكاد أغبه إبراهيم النخعي(١١).

وخلال هذه الفترة نفسها أيضاً، أي النصف الثاني من القرن الأوّل، بدأ فقهاء الدولة أو الأحزاب يُدخلون قواعد جديدة على أوجه الإسناد ثمّ على الإسناد نفسه. ولا بدَّ للمرء من أن يفترض أنّه حتّى ذلك الحين، أي في فترة الصحيفة، وهي الفترة الأولى، كان النقل الشفوي المباشر يقدَّر تقديراً عالياً، وقد استمرّت الحال على هذا المنوال عند جماعة متناقصة تدريجياً من العلماء المدقّقين:

قال الأوزاعي: كان هذا العلم شيئاً شريفاً إذ كان من أفواه الرجال يتلقّونه ويتذاكرونه فلمّا صار في الكتب ذهب نوره وصار إلى غير أهله(١٢).

= مالك في تاريخ أبي زرعه، ج ١، ص ٤٢٢ الفقرة ١٠١٨ وما يليها، وأيضاً A. Fischer, "Neue Auszuge Aus ad-Dhahabi und Ibn an-Naggar", *ZDMG* 44 (1890), 418 عن رأي النخعي في الشعبي ورأي الشعبي في عكرمة.

(١١) ابن أبي حاتم، **جرح**، ج ١، ص ١٧؛ راجع ابن أبي حاتم، **تقدمة**، ص ٣٤٩-٣٥١. وثمة سابقة مثيرة للاهتمام في استعمال لفظ الجهبذ (Expert banker) عند أوريجينوس في الكلام على تحديد النص القانوني للعهد الجديد: انظر: E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (London: Lutterworth Press, 1963), 1: 54 and the Jesus agraphon at 1: 88.

(١٢) البغدادي، **تقييد**، ص ٦٤. وثمة نظائر مهمة في التراثات الأدبية اليهودية =

ولكن سرعان ما أفضى نشر المعرفة الدينية بطريقة تجعلها صالحةً للاستعمال الحكومي أو الحزبي إلى وضعٍ بات فيه نقل النصوص من دون إجازة شفويّة مباشرة أمراً أيسر وأكثر عمليّة. وللتعويض عن خسارة الإجازة الشخصيّة في النقل أي قيمة الاستماع إلى الحديث أو تدوينه «من أفواه الرجال»، فقد طُبِّق الإسناد تطبيقاً متزايد الصرامة. كان الإسناد في الواقع سلسلةً من المرجعيّات تُلحق بكل حديث. ثم غدا أداة تحكُّم في أيدي شيوخ الحديث يستخدمونها في الاستعداد والتعبئة لمحاربة مزاعم أو تفسيرات بعضهم بعضاً. وكانوا كلّما حمي وطيس السجال جدَّ الشيوخ من الفريقين في التفوُّق على الفريق الآخر جمعاً وتعديلاً لأسانيدهم وتجريحاً في صحّة أسانيد خصومهم. وحوالى الفترة نفسها التي عمل فيها الخليفة عبد الملك بن مروان (توفّي سنة ٨٦/ ٧٠٥) على توحيد العملة في دار الإسلام، كان الحديث يتحوّل إلى «العملة» الأساسية للفقه الإسلامي والإسناد إلى وجه جوهري من أوجه «تداولها».

كان الإسناد، في الشكل المتطوّر جداً الذي بلغه في القرن الثاني للهجرة على الأقلّ، نتاجاً فريداً للثقافة الإسلامية(١٣). ومع مرور

= والمسيحية القديمة في B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Copenhagen: Munksgaard, 1964) especially pp. 123 ff. ؛ 196 ff. راجع أيضاً:

J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton: Princeton University Press, 1984), Cahpter 3.

(١٣) أدبيات الإسناد الكلاسيكية واسعة جداً. ويجد القارئ في الفصل السادس من كتاب Azmi, *Studies* نظرة إسلامية حديثة مؤثرة، إذ يعيد الأعظمي تفحص نظريات شاخت وروبسون، في جملة أشياء أخرى، كما ينبغي للقارئ أن =

الأيّام غدت الأسانيد أشبه بأهرامات من السلطة والتحكّم، فمتن الحديث بمثابة القمّة من الهرم وأمّا رواته المتزايدو العدد فبمنزلة الأضلع. ومن جملة النتائج التي انجرَّت عن هذا النمو المفرط في الإسناد، الدفع إلى إنتاج الكتب:

وقال [مروان بن محمّد (توفّي سنة ٢١٠/ ٨٢٥)] طال الإسناد وسيرجع الناس إلى الكتب[١٤].

كان الإسناد إذاً شبكة من العلاقات بين العلماء ظهرت إلى الوجود، في أرجح الظنّ، في خُموِّ السجال المبكر، ويوازيها في المجال الاجتماعي مبدأ السابقة، أي الأقدميّة، في اعتناق الإسلام، الذي كان يتيح للمسلم أن ينزل منزلته المناسبة في الجماعة الإسلامية المبكرة. لكنّ مصادر الامتياز المنافسة الأخرى، كرفعة النسب القبلي مثلاً، برزت هي الأخرى إلى الساحة وكان من شأن التصارع بين هذه المفاهيم المتباينة للسلطة السياسية تكثيف الحاجة إلى نقل العلوم الدينيّة الموثوقة باتّباع أصول محكمة التنظيم. كان الإسناد يتلاءم تماماً مع السجال والتوثيق: كان ملائماً للسجال لأنّه فرض الالتفات إلى سمعة الإنسان (مثل كونه موثوقاً أو غير موثوق)، وكان ملائماً للتوثيق لأنّ الإسناد أوجد وحدات من المعرفة متمايزة قائمة بنفسها يسهل حفظها عن ظهر قلب إذا دعت الحاجة ويسهل تصنيفها تحت عناوين منفصلة إذا ما احتيج إلى الكتب أو المصنّفات. وهكذا كان الشكل

= يراجع أعمال Abbott, Sezgin, Juynboll المذكورة أعلاه. ومن الغرائب أن الموسوعة الإسلامية *(Encyclopaedia of Islam)* في طبعتها الجديدة تخص الإسناد باثني عشر سطراً فقط.

(١٤) البغدادي، كفاية، ص ٢٣٠.

الذي اتّخذه الحديث مرتبطاً بتطوّر الإسناد وبظهور طبقة من العلماء الذين سعوا إلى تنظيم إنتاج العلم بمعناه الديني.

وكما قد يتوقّع المرء فإنّ خبير الإسناد الجديد كان صنفاً آخر من العلماء مختلفاً عن سَلَفه الراوية أو القاص الذي كان أو بات يبدو وكأنّه بقيّة من بقايا الجاهليّة. وكان الغالب على هؤلاء الخبراء الجدد أن يعملوا في الوظائف الحكومية(١٥). فقد تزايدت الاستعانة بهم من قبل الحكّام أو الأمراء لتوفير المعلومات أو إبداء الآراء العلمية في قضايا محدّدة تتعلّق بالسياسة العامّة. وقد أسهم ذلك في ظهور المصنّفات المختصّة وفي تنامي شعور جديد بالاتّزان والثقة بالنفس في صفوفهم:

> قال المهدي يا أبا عبد اللّه [سفيان الثوري (توفّي سنة ١٦١/٧٧٨)] حدِّث أمير المؤمنين بشيء ينفعه اللّه عزّ وجلّ به، قال إن سألتمونا عن شيء علم ذلك عندنا أخبرناكم فأعاد عليه فقال إني لست بقاصّ(١٦).

---

(١٥) انظر مثلاً تراجم بعض هؤلاء الخبراء الأول في **تراجم الذهبي** وفي **تاريخ** أبي زرعة، ج ١، ص ١٩٨ وما يليها.

(١٦) ابن أبي حاتم، **تقدمة**، ص ١٢٢. ويؤكد ابن سعد في **طبقاته**، ج ٧، ص ٢٨١ نفور سفيان من القصاص وكراهته لهم. وانظر أيضاً شعوراً مماثلاً يعبّر عنه أبو عبد الرحمن السلمي (توفي سنة ٧٤/٦٩٣) في **صحيح مسلم**، ج ١، ص ١٥، فضلاً عن أخبار يجمعها م.أ. الخطيب في **السنّة قبل التدوين**، ص ٢١٠-٢١٣. وانظر أيضاً Juynboll, *Muslim Tradition* ص ١١، الحاشية ٧ (حيث تحتاج ملاحظات السلمي إلى إعادة نظر) وص ١٦٢. وانظر أيضاً التعليقات على القصاص في R. G. Khoury, «Un écrit inédit attribué a Wahb b. Munabbih», *Al-Machriq*, 64 (1970), 600-4; G. H. A. Juynboll, "On the Origins of Arabic Prose" in G. H. A. Juynboll, ed. *Studies on the First Century of Islamic Society* =

وكانت خبرتهم تنقل، في الكثير من الأحيان، بالمراسلة فيما بينهم أو بينهم وبين الحكّام. وكون كلمة كتاب قد صارت تدلّ على الرسالة، خلال القرن الأوّل، وذلك فضلاً عن دلالتها الأولى إنّما يبرز الدور الذي كان للرسائل العلمية في تكوُّن أوائل المصنَّفات. فكاتب الرسالة أقرب إلى أن يكون مؤلفاً منه إلى أن يكون راوية أو محرّر أو جامع مقتطفات. ومن الشواهد على ذلك كمّية الرسائل التي كتبها الأوزاعي (توفي سنة ١٥٦/ ٧٧٤) الفقيه المشهور إلى الخلفاء وكبار رجال الدولة وإلى أقرانه، والتي تبدو أصلية[١٧]. وتبيّن هذه الرسائل كيف انساق خبيرٌ في الحديث، من خلال المكاتبة، إلى تركيز مواده على موضوع معيّن من أجل أن يستخرج منها أحكاماً شرعيّة أو أخلاقيّة، مسهماً بذلك في نموّ التأليف المتخصّص. كانت تلك مرحلة المصنَّف التي تمّ بلوغها في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة.

وقد كُتب الكثير أيضاً عن الرحلة في طلب العلم وعن أهمّية المناظرات بين العلماء بما هي من أوجه تناقل أوائل الحديث. وقد أسهم الأمويون، ولا شكّ، في الحراك الاجتماعي لطبقة كان الفقهاء ينتمون إليها، وذلك بإنشائهم دواوين الدولة واستخدامهم فيها كتّاباً

= (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982) pp. 165-7 and Khalil Athamina "Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-political Impact on Early Muslim Society", *Studia Islamica*, 67 (1992), 53-74. ويبدو أن عبد الملك بن مروان قد فصل وظيفة القاضي عن وظيفة القاص: انظر أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٠٠ الفقرات ١٤٦-١٤٨.

(١٧) انظر ابن أبي حاتم، **تقدمة**، ص ١٨٧-٢٠٢ والفزاري، **سير**، ص ١٢٥-١٣٠. ويفصل البغدادي في **الكفاية**، ص ٣٤٢-٣٤٥ أهمية المكاتبة بين العلماء وهو موضوع يستحق المزيد من البحث.

يتحدّرون من أصول قبليّة متعدّدة ثم نقل هؤلاء العمّال من ولاية إلى أخرى. من جهة أخرى كانت المناظرات بين العلماء انعكاساً للمهارات السجالية المتنامية ولتنوُّع ولاءات علماء الحديث في القرن الأوّل. وقد عمل احتدام الخلافات على خلق مذاهب يقودها شيوخ كانت صحّة علمهم تخضع لحكم «الإجازة» التي كانت المواد تحمل من خلالها ومن خلالها أيضاً يتمّ تأسيس مذهب العالم الفلاني:

> قال سعيد بن عبد العزيز [توفي ١٦٧/ ٧٨٣] ـ يعاتب أصحاب الأوزاعي ـ فقال ما لكم لا تجتمعون؟ ما لكم لا تتذاكرون؟[١٨].

وعلى وجه الإجمال، لم يكن علماء الحديث في السنين المئة والخمسين الأولى يعتقدون أنّهم يخلقون علماً جديداً بل إنّهم إنّما يحفظون للأمّة سجلاً معيارياً تعليمياً، أو وعظياً عن حياة محمّد، وملحمة السنوات الأولى من تاريخ أمّته. كان يحدوهم روح محافظ في جوهره وميّال إلى اعتبار الزمن الماضي عمليّة انحطاط مطَّرد واعتبار أيّامهم هم أدنى أخلاقاً وعلماً من أيّام محمّد وخلفائه الراشدين الأربعة. وكان الرأي القائل بأنّ العلماء الحقيقيين قلّة رأياً شائعاً في صفوف كبار شيوخ الحديث في أواسط القرن الثاني، ومثله الخشية من

---

(١٨) أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٣٦١، الفقرة ٧٧٥. وخير معالجة لتطور الإجازة لا تزال في Sezgin, *GAS*, 1: 58 ff. والصفحات الأولى من **تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة تحفظ صورة حية للنقاشات العلمية والاستعمالات السجالية لأوائل الحديث. وفي شأن البيروقراطيين الأمويين في الشام انظر صالح أحمد العلي، «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي»، **الأبحاث**، ١٩، (١٩٦٦)، ٤٤-٧٩، وفي العراق للمؤلف نفسه: **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأوّل الهجري**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ١٢٢ ومواضع متفرقة.

أن تفسد العلوم الدينية أو أن يستخدمها الانتهازيون لأغراض دنيوية:

قال [سفيان الثوري] ما صرنا إلاّ متجراً لأبناء الدنيا، فقلت وكيف ذلك قال يلزمنا أحدهم حتى إذا عرف بنا وحمل عنا جعل عاملاً أو حاجباً أو قهرماناً أو جابياً فيقول حدثني الثوري(١٩).

وقد اعتقد هؤلاء العلماء أنّهم إذ ينقلون حكمة الأسلاف إنّما هم نقلة لا مبدعين. ولكن عمليّة النقل تحوَّلت، مثلما هو مألوف في تاريخ الثقافات، إلى إبداع من خلال النقل. فالأجيال المتوالية من العلماء تحدّثوا بلسان عصرهم وأيّامهم التي كان لا بدَّ لها من إعادة تأويل حكمة السلف وتقواهم. وفي هذا السياق قدَّم الحديث مساهمته الخاصّة المميّزة للثقافة الإسلاميّة، وكان بحق العلم الإسلامي الأوّل.

والوجه الأخير من أوجه الحديث الذي نحتاج إلى تفحُّصه هنا هو المشكلة العويصة المتعلّقة بصحته. وليس مدار البحث هنا على صحّة أو بطلان الروايات عن النبي وأتباعه فحسب، بل على تاريخ الإسلام نفسه حسبما دوِّن ونقل حتى القرن الثاني أو الثالث. وقد ذهب بعض مؤرّخي الإسلام الغربيين في الماضي القريب إلى إخضاع التراث الإسلامي المبكر لنقد شديد، محاولين أن يبيّنوا أنه لا يمكن الوثوق بأي حديث أو أيّة مادّة شبيهة بالحديث قبل القرن الثالث، واعتبار كل ما سبق هذا التاريخ مجرّد تركيبات تخييليّة من صنع الأجيال اللاّحقة. وقد انكسرت حدّة هذا الهجوم، إلى حدّ ما، لا لشيء إلاّ لأنّ دعاة هذه النظرة المتطرّفة لم يكسبوا، فيما يبدو، عدداً كبيراً من الأنصار. والأوجَه من ذلك هو أنّ هذا النقد لا يبدو ملهماً لاستراتيجيّات تفسير

---

(١٩) ابن عباد الرندي، **الرسائل الصغرى**، ص ٤١.

بديلة في ما يتعلّق بأصول التأريخ أو الفقه الإسلاميّين وتطوّرهما خلال القرنين أو الثلاثة الأولى والتي هي بزعمهم مظلمة. وثمّة من جهة ثانية علماء غربيون قد وصلوا، مع قبولهم بصحّة الكثير من المواد القديمة العهد، إلى حدّ اليأس من وضع معايير موثوقة في التمييز بين الصحيح والمنحول.

ولا شك طبعاً في قيمة التقدّم بفرضيّات جديدة لتفسير كيف جمع الحديث على توالي الأجيال أو لتصنيف الحديث في أنواع أدبيّة ولا سيّما عندما يقف الباحث أمام تناقضات داخلية لا قِبَلَ له، فيما يبدو، بالتغلُّب عليها وحلِّها. ومن المفيد أيضاً استخدام عمليّة المقارنة بتراثات أخرى، كاليوناني والسرياني لاختبار صحّة مواد الحديث. وإذا ما تعلّم الباحث التنبّه إلى عمليّة خلق الأنماط الميثية التي قام بها علماء القرن الثالث للهجرة وأدرك أنّ معظم هذه المواد إنما يقصد منها الإرشاد والوعظ أو ترويج نظرة فرقة من الفرق وليس مجرّد الإعلام، فقد يبدأ في النظرة إلى تلك المواد بعين أخرى. ولكن، فضلاً عن هذا، ينبغي على القائلين بأنّ هذه المواد قد تكوَّنت أساساً بعد قرنين أو ثلاثة قرون من حدوث «الحوادث» المذكورة فيها، وأنّها لا تنطوي إلاّ على قدر يسير من الوقائع إن لم تكن تخلو منها تماماً، ينبغي عليهم أن يفسّروا كيف ولِمَ استطاع شيء يشبه في طبيعته المؤامرة الضخمة أن ينتج النصّ القرآني نفسه فضلاً عن الحديث.

ثمّة قضيّة مركزية في هذا السجال على صحّة الحديث وهي النظرية القائلة بأنّ العلم الإسلامي مرَّ بمرحلتين الأولى شفهيّة والثانية كتابيّة. وعلى الرغم من البراهين المفصّلة جداً التي سيقت ضدّ هذه النظرية، فإنّ أنصارها ما يزالون يتشبّثون بأشلائها. فإذا ما برهن المرء على أنّ هذا العلم بدأ شفهيّاً في طبيعته وتحمُّله، هان عليه أن يذهب

إلى القول بأنّه من الصعب الوثوق بصحّته، وإن كانت حتى هذه النظرة نفسها عرضة للخلاف مع تزايد معرفتنا بالتراثات الشفهيّة لمختلف الشعوب. والواقع أنّ قراءة الحديث قراءة متروية تكشف عن وفرة من البيّنات على أنّ المواد المكتوبة كانت توجد إلى جانب النقل الشفهي منذ البداية وأنّ الاحترام الذي حظي به كبار الحفّاظ لم يلغِ بالضرورة اللجوء إلى الكتابة. لقد ذهبنا أعلاه إلى أنّ الدولة الأموية ربّما كانت أهمّ رعاة التراث المكتوب ولكن هذا لا يعني أنّ الأمويّين افتتحوا عهد التدوين. والمأزق الذي أوجده الأمويون، لا بل ومسيرة الحوادث ذاتها، لبعض العلماء لا يكمن في أنّهم أجبروهم أن يدوّنوا معارفهم الشفهيّة بل في أنّهم شجعوهم، أو ربّما ضغطوا عليهم، لكي يتيحوا هذه المعارف على نحو مكتوب لجمهور أوسع. فإذا ما أخذت هذه الحال في الاعتبار وأعير مصطلح تحمُّل العلم انتباهاً دقيقاً فإنّ كثيراً من الروايات المتناقضة عن عالمٍ بعينه يمكن التوفيق بينها وإن كانت تصفه تارةً بأنّه حافظ وتارةً بأنّه كاتب. فالذاكرة الخارقة لم تزل موهبة ثمينة محمودة وجزءاً من صورة العالِم، ولكن هذه الذاكرة يمكن أن تتواجد، وقد وجدت فعلاً، مشفوعة بالاستعداد لتقديم المعرفة بصورة مكتوبة مع تنامي الحاجة الفردية والاجتماعية إلى ذلك[٢٠].

---

(٢٠) هنا نصل إلى قلب مسألة الصحة. وهذه مسألة سوف تشغل دارسي الإسلام حتماً لعشرات من السنين، لا لشيء إلاّ لأن المزيد من المواد الجديدة ما يزال يُضاف إلى النقاش مع نشر عدة مجموعات مهمة من الأحاديث كل سنة. لن يكون من الضروري تقديم البينات على كل الحجج المقدمة في الفقرات الثلاث السابقة: فالاختصاصي في الحديث على علم بهذه القضايا بينما سيجد دارس هذا الموضوع منفعة في المراجع المذكورة في ما نأمل.
المرحلة الأخيرة من تشكيك الاستشراق الغربي في صحة الحديث بدأت منذ =

= حوالي الأربعين سنة مع جوزف شاخت الذي ذكرنا مؤلفاته في الحاشية السادسة أعلاه. وقد تعرض تشكيك شاخت للنقد من قِبل Abbott ثم من قِبل الأعظمي لاحقاً؛ وانظر أيضاً الحاشية السادسة. وقد تجدَّد التشكيك ومُدَّ بمدد جديد من الحجج في أعمال Wansbrough, Crone and Cook ويجد القارئ نظرة تقارب اليأس من الوصول إلى حل معقول في Juynboll, *Muslim Tradition*، والعالم غير المسلم الذي دقق في تفحص مجموعات الحديث أشدَّ تدقيق في السنوات الأخيرة هو M.J. Kister ويمكن أن نصف موقفه بأنه موقف القبول الحذر: انظر مثلاً، مقالته "On Concessions and Conduct: A Study in Early Hadith" in G.H.A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, pp. 89- 107، حيث يناقش بعض عادات وأعراف القرن الأوّل التي تظهر تاريخيتها في الحديث. لا يُعنى John Wansbrough في كتابه *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History* (Oxford: Oxford University Press, 1978) مباشرة بمسألة الصحة، خلافاً لكتابه السابق *Quranic Studies* الشديد التشكيك في أوائل الأحاديث الإسلامية. بل إن اهتمامه يتركَّز على ما يسمِّيه «الثوابت التشكُّلية» (morphological constants) المستمدة، بنيوياً، من التراث اليهودي المسيحي. وهو لا يفسِّر إطلاقاً لِمَ اختار أن يتجاهل «الثوابت التشكُّلية» التي بذرتها أدبيات الحديث الواسعة نفسها، ويبدو أنه يعد الحديث في معظمه نتاجاً لإعادة السبك التي قامت بها الأجيال اللاحقة. ولكن التشكيك يتّخذ أشكالاً أخرى أيضاً. ففي كتابه *Muhammad*, Past Masters Series (Oxford: Oxford University Press, 1983) ينذر مايكل كوك الصفحات ٦١-٧٦ لمناقشة المصادر. ولا يقتصر كوك على مجرد التشبُّث بالنظرة القديمة التي تفترض كون القرن الأول شفهياً فحسب، على الرغم من وجود بينات كثيرة تدحض ذلك، بل إنه يسعى أيضاً إلى التشكيك في صحة الأخبار عن النشاط الأدبي لأوائل المؤرخين، كالزهري مثلاً. فهذه الأخبار تصور الزهري كاتباً للأحاديث وغير كاتب في الوقت نفسه. لذلك فإن المصادر «متناقضة على نحو مربك»، ص ٦٦. ومع ذلك فمن الممكن أن يجد المرء نظيراً جديراً بالاعتبار في ممارسات أوائل آباء الكنيسة مثل أوريجينوس كما يرويه يوزيبيوس في *Historia Ecclesiatica*, VI, 35 حيث يرضى أوريجينوس أخيراً بأن تدون =

= محاضراته كتابة وإن كان لم يقبل بذلك من قبل قط. ففي حال الرجلين كان الرضا بالتدوين نتيجة لمرحلة جديدة وقوية في نشر الدعوة الدينية.
ولكن ما الذي نحتاج حقاً إلى عمله قبل معالجة مسألة صحة الحديث؟ علينا أولاً أن ندرك أننا نتعامل مع تراث شفهي ومكتوب في آن معاً. لذلك لا يمكن أن نطرح مسألة الصحة جانباً ولا حاجة بنا إلى اليأس من العثور على «إبر» الواقع التاريخي في «كومة» المأثورات الدينية. ثم إن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة للتراث الشفهي مثل: Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: Th University of Wisconsin Press, 1985) تشدّد على أهمية دراسة التراثات في إطارها الخاص لا من حيث علاقتها ببعض التراثات الأخرى التي يفترض أنها تقلّدها تقليد القرد سيده (مثلاً التراث اليهودي في رأي Wansbrough). وعلينا أن نتعلم الكثير من روايات كهذه عن كيفية نشوء التراثات وانتشارها، وكيف تصبح متخصصة ولمَ. وتحتوي دراسات التراث بصورة عامة على مواد يمكن الاستعانة بها لدراسة الحديث إجمالاً من ذلك Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1981) and Jarosalav Pelikan, *The Vindication of Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1984).
كما يمكن تعلم الكثير أيضاً من نظريات الفولكلور المعاصرة في ما يتعلق بتاريخ الرواية المنقولة شفهياً، مثل Richard M. Dorson, *Folklore, Selected Essays* (Bloomingtion: Indiana University Press, 1972) especially pp. 208-13.
ومن دراسات الميثولوجيا مثل: Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper Colophon Books, 1975) especially chapters 7 and 9.
وعندما تلتمس المواد للمقارنة فلا بد من توسيع نطاقها. فمن ذلك أن تكوّن وتطور المواقف حيال ماض بطولي في التراثين الكلاسيكي الصيني واليوناني، وكلاهما شفهي ـ مكتوب، يمكن أن يلقي الأضواء على بعض أوجه الحديث، مثال ذلك خلق أو صون مثال أخلاقي أعلى يصاغ في صورة تاريخية من أجل غايات التوحيد أو بناء الدولة المركزية، انظر M.I. Finley, "Myth, Memory and History", *History and Theory,* 4 (1965), 281-302 and Jean Gates, "Model Emperors of the Golden Age in Chinese Lore", *Journal of the American Oriental Society,* 56, =

ثمّ إنه إذا صحّ الزعم أنّ مواد القرن الأوّل تلك قد لُفِّقت وكيِّفت في مجملها على أيدي الأجيال اللاّحقة، فأجدر ما يمكن أن يقوله المرء عن ذلك هو أنّ عمل التلفيق والتكييف هذا كان رديئاً جداً. فالتجزّؤ والتناقض اللذان يغلبان على هذه المواد هما أفضل الأدلّة على أنّها قد نقلت مع شيء من التكييف الاعتباطي والظاهر للعيان على وجه الجملة، وهو من ذلك النوع والقدر اللذين يتوقّع مثلهما في أي مجموعة من المأثورات المتناقلة شفهيّاً وكتابة في الوقت نفسه. وبعد أن نأخذ هذا التكييف بنظر الاعتبار (مع ما ينطوي عليه من مشاكل عديدة لا سبيل إلى إنكارها) تبقى في حوزتنا مجموعة من المواد هائلة الحجم، متزايدة باستمرار ومحتاجة إلى التفحُّص الدقيق والدؤوب. وللتثبّت من صحّتها، يجب على الباحث أن يطبّق قواعد الإثبات المألوفة وأن يضع النص، ولا سيّما حيث يتعلّق الأمر بالحديث، في سياقه التاريخي، على الرغم من المأزق الناشئ عن كون السياق نفسه مستقى من الحديث. وينبغي ألاّ يغيب عن بال الباحث أنه يتعامل مع مادة تمتاز بدرجة عالية من النقد الذاتي. فمن ذلك، مثلاً، أنّ مجموعة من أبرز مجموعات الحديث القديمة وهي الصحيفة المسمّاة الصادقة والمنسوبة إلى عبد اللّه بن عمرو بن العاص (توفّي سنة ٦٥/ ٦٨٤) قد ردَّها بعض العلماء منذ القرن الأوّل للهجرة:

= (1936), 51-76.

وفي رأيي أن من أهم المهمات التي يجب أن ينهض بها الباحثون في هذا المجال وأكثرها إلحاحاً، العكوف على دراسة استقصائية لنشأة وتطور المنهجيات النقدية التي استخدمها علماء الحديث أنفسهم. فمن شأن دراسة كهذه أن تلقي الأضواء حتماً على مسألة صحة الحديث التي لا يزال الكثير الكثير من الحجاج العصري في شأنها يشكو من معايير ذاتية للصدقية.

وكان المغيرة [بن مقسم (توفّي سنة ١٣٦/ ٧٥٣)] لا يعبأ بحديث سالم بن أبي الجعد [توفي سنة ٩٨/ ٧١٦] ولا بحديث خلاس [توفّي عند نهاية القرن الأوّل] ولا صحيفة عبد اللّه بن عمرو وقال المغيرة كانت لعبد اللّه بن عمرو صحيفة تسمّى الصادقة ما تسرّني أنها لي بفلسين[٢١].

أخيراً، وفي مجال السعي لتصنيف الحديث حسب النوع والصورة النمطيّة وأبواب البديع أو أي نموذج آخر مستمدّ من النظريّة الأدبيّة قبل تحديد صحّته، فلا بدَّ للمرء من أن يتذكّر أنّ للحديث نظامه التصنيفي الخاصّ، بحيث يقسم مثلاً إلى سنَّة وسيرة، وترغيب وترهيب وما إلى ذلك، الذي يجب أن يكون بمثابة القاعدة لأي نموذج تصنيفي آخر قد يختار المرء اعتماده. إنّ امتحان هذه المصطلحات الحديثية وتحديد حقول معانيها في مختلف مراحل تاريخ الحديث لمهمّة من شأنها إذا ما تمّت على الوجه المناسب أن تعزّز إدراكنا للهيكليّة الفكرية التي تألّفت منها مكوّنات الحديث على تنوّعها.

من الحديث إلى التأريخ

الثقافات أشبه بمسيو جوردان، في مسرحيّة موليير الشهيرة، إذ تمارس التأريخ قبل أن تعي تماماً مقوّماته من حيث هو علم أو صنعة. وقد تطول فترة الحضانة أو تقصر، تبعاً لسرعة اكتساب المجتمع حدوداً اجتماعية وسياسية مميّزة، وفي الوقت نفسه فإنّ بناء صورة الماضي كثيراً ما يسبق الإنباء «الحيادي» عنه؛ فهو يغدو أيسر معالجة على أيدي الاختصاصيين وأسهل تفسيراً كلّما تزايدت شحنته

(٢١) ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص ٥٣-٥٤.

الإيديولوجيّة. وقد سكن الحديثَ منذ البداية، على ما رأينا أعلاه، نزوعٌ إلى وضع صورة معيّنة في نوع معيَّن من التدوين. وقد ذهبنا أيضاً إلى أنّ هذا النزوع، وهذا الوعي التاريخي المبكر كان في البداية أقلّ تأثّراً بعِبَرِ القرآن ودروسه المتسامية ممّا كان بجسامة الحوادث ولا سيّما أوائل الفتوحات والفتن، وهو ما سمّاه ابن خلدون لاحقاً بذهول المسلمين الأوّلين. ومع اكتساب الأمويين في أواسط عصرهم (حوالى ٦٨٥-٧٢٤م) الاستقرار اللاّزم للانصراف إلى الجدّ في تكوين الدولة، غدا الاختصاص في طيف واسع من الأنشطة أمراً أكثر وضوحاً. وقد كان الاختصاص، إلى حدّ بعيد، نتيجة لعمليّتين: تزايد التمايز في الوظائف الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بمدن جديدة أو بمدن استعادت حيويّتها وفرض سيادتها على أريافها، كما وتزايد تركيز السلطة في مؤسّسات سواء من قبل الدولة الأموية أم من قبل منافسيها الداخليّين[٢٢].

لذلك، ومع انتقال الحديث إلى هذا العصر الأموي الوسيط الجديد، بدأت تحدث بعض التغيّرات الهيكلية المهمّة في شكله ومضمونه. حتّى ذلك العصر كانت الفتن والملاحم، أي المناخ الرؤيوي، الطريقة السائدة التي اعتمدها المسلمون الأوّلون في تفسير حاضرهم، أي الحاضر بالقياس إلى المستقبل المنْذَرِئ عليهم[٢٣].

---

(٢٢) يجد القارئ نظائر مفيدة مستمدة من المجتمعات الإفريقية في مجال العلاقة بين المركزية السياسية (بما فيها نظام الولاء) والتأريخ في كتاب Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (London: RKP, 1956) pp. 166-9.

(٢٣) انظر الحاشية الرابعة أعلاه. من الجائز أن يكون الاهتمام بالفتن والملاحم قد أذكاه في البيئة الإسلامية الأولى اليهود والنصارى الذين رأوا في الفتوح =

غير أنّه من شأن الدولة التي فرغت للتوّ من قمع أعدائها وعزّزت ممتلكاتها المترامية الأطراف أن تسعى إلى رؤية الماضي بحيث يسوّغ شرعيّتها بدلاً من النظر إلى المستقبل نظرة رؤيويّة منبئة بهلاكها. وقد غدت بلورة هذه النظرة من اختصاص الفقهاء، كما غدت الأدبيّات الرؤيويّة العائدة إلى صدر الإسلام مشبوهة ومثلها القصّاص مروّجوها الأساسيون:

حدّثنا عاصم [بن بهدلة توفّي سنة ١٢٧/ ٧٤٤] قال كنّا نأتي أبا عبد الرحمن السلمي [توفّي سنة ٧٤/ ٦٩٣] ونحن غِلمة أيفاع فكان يقول لنا لا تجالسوا القصّاص غير أبي الأحوص[٢٤].

غير أنّ الفتن والملاحم لم تتلاشَ، بل قُيّض لها أن تمنح دافعاً قوياً لنشوء التأريخ «العالمي»، ولا سيّما عندما بدأ الأدب يؤثّر في الكتابة التاريخية في القرن الثالث/ التاسع. وفي هذه الأثناء صرف الفقهاء انتباههم إلى حياة محمّد ومآثره العسكرية، إلى نمط السيرة والمغازي. هنا كان التوازن التاريخي، إذا صحّت العبارة، وليس في سفر دانيال الرؤيوي.

وقد اتّسم المزاج التأريخي الجديد بالجمع المنظّم للروايات عن

= الإسلامية تحقيقاً لتوقعاتهم الألفية. فقد جاءت ساعتهم ـ أو أنهم على الأقل قد عرفوا مذاقها. انظر في هذا الشأن S.P. Brock; "Syriac Views of Emergent Islam", in G.H.A Juynboll, ed., *Studies*, pp. 9-21.

(٢٤) مسلم، **صحيح**، ج ١، ص ١٥، وانظر أيضاً موقف الفقهاء من وهب بن منبه في R.G. Khoury, *Wahb bin Munabbih* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1872) p. 311, and A. Fischer, "Neue Auszuge...", *ZDMG*, 44 (1890), 419 عن نظرة أحمد بن حنبل العدائية إلى الملاحم.

النبي وعصره، مع اهتمام ضئيل بالتعليقات اللّغوية والتاريخية في البداية ودلائل على نشاط المحرّرين متزايدة البروز. لذلك ربّما كان من المناسب هنا أن نستعيد ونبلور القسمة الثلاثية التي اقترحناها في أواخر الفصل السابق للموضوعات أو تلاوين الاهتمام، ألا وهي التاريخ المقدّس، التاريخ القبلي وتاريخ «العالم». وكان لكلّ من هذه التواريخ الثلاثة أن يفرع تفريعاته الخاصّة: السيرة والمغازي في التاريخ المقدّس والأيّام والأنساب في التاريخ القبلي وقصص الأنبياء في تاريخ «العالم». ثمّ إنّ هذه التفريعات أغصنت أغصانها الخاصّة، فمن ذلك أنّ روايات الفتوح كانت امتداداً طبيعياً لأدبيّات المغازي، ومنه أنّ الأنساب طبَّقت مقتضيات الدقّة في رسم صورة الأرستقراطيّة الإسلامية الجديدة، ومنه أنّ قصص الأنبياء أضفت التسلسل الزمني والنظام على المواد المتناقلة ممّا قبل الإسلام. أمّا كيف تطوّرت هذه الموضوعات في تفاصيلها فمسألة قد لا يتمكن المرء من الإجابة عنها. غير أنّه من الواضح أنّ ما نجده أمامنا إنما هو كتلة من المواد المتداخلة تصبح أكثر فأكثر تحديداً وأقلّ تشابكاً مع اقترابنا من القرن الثاني للهجرة. وسوف نمتحن كلاً من الموضوعات الثلاثة على التوالي.

التاريخ المقدّس

من الممكن أنّ ندرس تشكُّل التاريخ المقدّس، أي سيرة النبي ومغازيه، من خلال عمل عروة بن الزبير (توفّي سنة ٩٤/ ٧١٢) وتلميذه ابن شهاب الزهري (توفّي سنة ١٢٤/ ٧٤٢). كانا كلاهما من قريش وبالتالي من الأشراف في دولة الأمويّين الجديدة التي كان الرجلان يمثّلان في نظرها أنسب أنواع العلماء لتنظيم الموادّ المتعلّقة بالنبي وبأوائل الإسلام وتفسيرها تفسيراً يُحتَجُّ به. لا يمكن أن يوصف

أيّ منهما بأنّه من دعاة الأمويّين ولكن من المؤكّد أنّهما كلاهما قد تصالحا مع النظام الجديد مثلما فعل نفر غير قليل من أكابر القرشيّين في غضون القرن الأوّل للهجرة. وكان الرجلان يعدّان في حياتهما حجّتين معترف على نطاق واسع بمرجعيّتهما المستمدّة، جزئياً على الأقلّ، من اعتبارهما خبيرين في الشريعة في نظر الأسرة الحاكمة. وهما كلاهما شخصيّتان شديدتا الحيوية والعزم على تقصّي الروايات التاريخية، والحماسة في الإعراب عن آرائهما في مسائل الخلاف الفقهيّة أو التاريخية. والأهمّ من ذلك كلّه أنّهما مؤلّفان ينطقان بصوت المؤرّخ لا مجرّد جامعين أن محرّرين. ولعلّ هذ الوجه هو أخصّ ما يجعل هذا الزوج المؤلّف من معلّم وتلميذه أولى بعنايتنا إذ نلتفت إلى تحرّي الانتقال من الحديث إلى التأريخ.

إذا جمع الباحث المعاصر الشذرات الباقية من عمليهما في كتابات المؤلّفين اللاّحقين استطاع أن يصل اليوم إلى استنتاجات معقولة بالنسبة إلى طبيعة إنجازهما ومداه. ويبدو أنّ عروة قد تعلّق تعلّقاً وثيقاً بخالته عائشة أم المؤمنين (توفّيت سنة ٥٨/٦٧٨)، أهمّ أزواج النبي والأثيرة لديه، ثم اكتسب بعد وفاتها مكانة عظيمة من كونه الخبير في حديثها. ويجب، بداية، أن يعدَّ عروة مؤسّس مدرسة الفقه الزبيرية التي أزاحت، على ما رأينا أعلاه، الشيوخ المنفردين ومجموعاتهم غير المنظّمة[٢٥]. وهو كثيراً ما يوصف في مصادرنا بأنّه مستنطق سؤول،

---

(٢٥) انظر الحاشية رقم ٨ أعلاه. إن نقطة الانطلاق في التحري عن هذه المدرسة التي بقيت حتى القرن الثالث للهجرة هو الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها**، ج ١، ص ٣٢-٣٥٠ حيث يُقال إن العديد من أفراد هذه العائلة كانوا علماء أو رعاة أسخياء للفقه والشعر.

رجل يسأل مخبريه أسئلة كثيرة توخّياً للدقّة، ثم يصدر أحكاماً مرجعيّة تستند إلى معرفة واسعة بتفسير القرآن، والمأثورات النبوية والشعر والمهارة الفقهيّة[٢٦]. وتميل أخباره إلى القصر وهي كثيرة ما تكون شرعيّة في تضميناتها. والجزء الذائع الشهرة من كتاباته مراسلاته مع الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان[٢٧]. وهي مثال جيّد على تأثير الرسائل في نشأة المصنّفات التاريخيّة المتخصّصة.

وتظهر المراسلات عروة مؤلّفاً متقناً للرواية التاريخيّة. ويكشف الفحص المفصَّل لرسالته إلى الخليفة في شأن ركب أبي سفيان ووقعة بدر (٢/ ٦٢٤)، وهي من أطول أجزاء كتاباته، عن السمات التالية:

١. ينقل الخبر بإسناده إلى عروة نفسه، أي أنّه من دون إسناد آخر ويوحي بأنّه يستند إلى رواية مركّبة صنعها عروة. نصف الشذرات، على الأقلّ، التي بقيت لنا من عروة هي من دون إسناد، وفي هذا تلميح إلى مرجعيّته.

٢. الرواية مؤلّفة من قطع قصيرة محكمة النسج بحروف العطف والجمل التفسيريّة ومشفوعة بالأرقام وطرق السير وثلاث إشارات إلى آيات القرآن المتعلّقة بهذه الحادثة.

---

(٢٦) عادة عروة في استنطاق رواته يمكن أن توجد في ابن إسحق، **سيرة** ص ٧٧ الفقرة ٩٦، وص ٢١٢ الفقرة ٣٠٨، وانظر أيضاً أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٦٤٧، الفقرة ١٩١٤.

(٢٧) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٢٨٤-١٢٨٨. تناقش مكاتبات عروة فضلاً عن ملامح أخرى من حياته وأعماله في ترجمة كتاب الدوري *The Rise of Historical Writing*, pp. 67-95، ويضيف المترجم بعض الدراسات الحديثة عن الزهري. وقد جمع م.م. الأعظمي مغازي عروة وقدم لها بمقدمة تحت عنوان **مغازي رسول الله لعروة بن الزبير** (الرياض: مكتب التربية العربي ١٤٠١/١٩٨١).

٣. وتبلغ الرواية ذروتها الدرامية عند أسر عبد من عبيد الأعداء ويلي ذلك مشهد هزلي عندما يبوح العبد لآسريه المسلمين بكل ما يتمنّون سماعه، لأنّه يجهل بالفعل شؤون الركب المكّي. ويتدخّل النبي ويستخرج بمهارة حقيقة الأمر، فهذا الأسير ليس من أهل الركب بل من قوّة رديفة. ثم يقدِّر النبي تقديراً دقيقاً عدد رجال الرّكب.

٤. والخاتمة إجابة دقيقة من عروة عن استفسار الخليفة. ومدار الكلام على أبي سفيان وجماعته أمّا المعركة نفسها وما انجلت عنه فتذكر في جملة ختامية واحدة.

وليس من العسير أن نحرز من هذه الرواية شيئاً عن اهتمام عروة بالدقّة فضلاً عن بعض سمات منهجه التاريخي. فنحن نتبيّن عنده يد لفقيه الخبير في الشرع تسبك المواد المتاحة في وحدات قصيرة إجمالاً ومطواعة تمكّنه من تعيين تواريخ محدَّدة ونظائر قرآنية دقيقة للحوادث المذكورة. ومن الممكن أن نلمس شدّة ضبطه لقوائم أسماء المشاركين في مختلف الحوادث المتعلقة بسيرة النبي. كان لهذه القوائم أهمية سياسية ومالية في الدولة الأموية الناشئة التي كانت تسعى إلى إيجاد الانتظام في الإجراءات الحكومية اليومية. أمّا شروحاته الخاصة أو تعليقاته النقدية على المادة التي ينقلها فقليلة العدد، غير أن المصادر قد حفظت لنا بعض الروايات التي يعبّر فيها عروة مباشرة عن آرائه في أمور منها تحديد تواريخ حوادث مختلفة في حياة النبي كما ويظهر فيها أنه من طينة الشعراء[٢٨]. والمواد المتعلقة بالخلفاء الراشدين لا

(٢٨) ابن إسحق، **سيرة**، ص ١٩٧ الفقرة ٢٨٣: يوضح عروة للزهري حادثة تتصل بالهجرة إلى الحبشة. ابن سعد، **طبقات**، ج ٢، ص ١٨٠: يبيّن عروة أنه كان حاضراً عندما روي خبر عن حجة النبي الأخيرة. البلاذري، **أنساب**، ج ٣، ص ١٧: يعلق عروة على خبر من الفترة المكية قائلاً إن الإسلام يومها =

تمتلك، فيما يبدو، نفس البنية أو المرجعية بل من الجائز أن تكون منحولة. ومن المفيد، في أية حال، أن نشدِّد على أن عروة كان أصلاً خبيراً في سيرة النبي التي نذر لها مهاراته الفقهية والتاريخية.

ويبدو الزهري، تلميذ عروة، مرتبطاً، منذ أوائل أيامه، ارتباطاً وثيقاً بأستاذه. وثمّة حوادث مثيرة للارتياب في تشابهها في سيرتيهما: من ذلك أن الاثنين شتما في حضرة الخلفاء وأُنّبا كلاهما على ملاحظاتيهما المناوئة لعلي بن أبي طالب، فيما زُعم. إلاّ أن سعة أعمال الزهري ومضمونها، وهي أضخم حجماً وأسهل تناولاً من أعمال عروة، يكشفان عن الصوت المرجعي نفسه لمؤرّخ لا يقتصر على مجرّد نقل الأخبار بل يقدم على تقويمها والحكم عليها أيضاً(٢٩). وهاك مثالاً، فريد التفصيل، على نشاط الزهري التأليفي:

= كان يبشّر به سراً. أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ١٤٤-١٤٦ الفقرتان ٤ و٥: يصحح عروة تاريخاً في حياة النبي بنسبة الخطأ إلى شاعر. الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٢٤٣: يتوقف عروة في مسألة أول مسكن للنبي بالمدينة معلناً أنه قد سمع روايتين متباينتين. الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٦٥٤: يعلن عروة مؤكداً أن النبي لم يمكث أكثر من نصف شهر بمكة بعد فتحها. في شأن القوائم التي أعدها انظر الأعظمي، **مغازي رسول الله**، ص ١٢١-١٢٢، ١٢٦، ١٢٧-١٦٠ ومواضع متفرقة. في شأن المحاولات الأموية لإدخال التماثل والانتظام على الممارسات الحكومية، انظر الأخبار المثيرة للاهتمام في أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٠٢، الفقرة ١٥٦، وج١ ص ٣٥١، الفقرة ٧٢٣.

(٢٩) يمكن العثور على حوادث متشابهة في سيرتي عروة والزهري في كتاب **الصناعتين** لأبي هلال العسكري، ص ١٧، وفي **تراجم الذهبي**، ص ٧٢-٧٣، وراجع البلاذري **أنساب**، ج ٥، ص ٣٧٠-٣٧١. ومن المرجح أن تتوسع دراسات الزهري في المستقبل مع ظهور المزيد من النصوص القديمة المشتملة على مواده وأحدثها في **مصنف** الصنعاني و**تاريخ** أبي زرعة. وقد =

حدّثنا معمّر عن الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيَّب وعروة بن الزبير وعلقمة بن وقاص وعبيد اللّه بن عبد اللّه بن عتبة بن مسعود عن حديث عائشة زوج النبي صلّى اللّه عليه وسلّم حين قال لها أهل الإفك ما قالوا فبرأها اللّه عزّ وجلّ وكلهم حدّثني بطائفة من حديثها وبعضهم كان أوعى لحديثها من بعض وأثبت اقتصاصاً وقد وعيت عن كل واحد منهم الحديث الذي حدّثني وبعض حديثهم يصدق بعضاً، ذكروا. . .[٣٠].

في هذا التعليق وأمثاله يلمح المرء نشاط التحرير النقدي عند أقدم مؤرّخي الإسلام. والزهري لا يزال طبعاً عالماً من علماء الحديث، غير أنّه إذ كان يصنع روايات مركّبة من أخبار منفصلة، وإذ كان يطبّق عليها بعض معايير الاختبار الشكليّة لتحديد دقّتها، أي معايير تتعلّق أوّلاً وأساساً برأيه في ذاكرة رواتها، وكفاءتهم المنهجية، كان يمهّد السبيل لظهور أسلوب جديد في الرواية التاريخية.

كان الزهري، كمُعلِّمه عروة، معروفاً بأسلوبه الاستنطاقي ودأبه على تعهُّد الرواة. ويبدو أنّه قد اكتسب شهرته العلميّة في أوائل شبابه ومعها ثقة بالنفس لازمته طيلة حياته:

عن الزهري قال: اختلفتُ من الحجاز إلى الشام ومن الشام إلى الحجاز خمساً وأربعين سنة ما استطرفت حديثاً واحداً[٣١].

= بدأت الدراسة العلمية الحديثة للزهري مع الدوري وAbbott المذكورين مراراً أعلاه. وحديثاً جمع ح. عطوان، **الرواية التاريخية**، ص ١٠٥-٢٠٢ كثيراً من روايات الزهري وصنّفها مسدياً خدمة نفيسة لأي بحث يودُّ دراسة هذه الروايات.

(٣٠) ابن حنبل، **مسند**، ج ٦، ص ١٩٤.

(٣١) أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٤٠٩، الفقرة ٩٤٨. عن كون الزهري يستنطق الناس، انظر ابن سعد، **طبقات**، ج ٢، ص ٣٨٩ والذهبي، **تراجم**، ص ٦٩.

كانت علاقاته بالبلاط الأموي أوثق من علاقات عروة. فقد كان مستشاراً لعدّة خلفاء وولاة ومؤدّباً لأمراء أمويين. وربّما فسّر علوُّ مرتبته تلك المرجعيّة التي اتّصفت بها رواياته التاريخية، لأنّ حوالى ثلث هذه الروايات بلا إسناد مع أنّه كان، على قول نفر من العلماء اللاّحقين، أوّل من وضع قواعد الإسناد. ونحن نملك مجموعة لا يُستهان بها من الأخبار عن حياته وآرائه في مسائل متنوّعة ولكنّ المواد التي نقلها لا تحمل من التفسيرات والتعليقات النقديّة أكثر بكثير من تلك التي نجدها عند عروة. غير أنّه من الواضح أنّ محاولة تحويل المعلومات المتناثرة إلى رواية تاريخية مترابطة منتظمة كانت جارية آنئذ.

تتّسم أخبار الزهري ببنية متقنة، لها بدايات واضحة ونهايات. ثمّ يأتي تعليق ختامي فيُجْمِلُ الخبر، إمّا بِوَصله بزمن المؤلّف وإمّا باستخلاص العبرة منه وإمّا بإسباغ مسحة أدبيّة على نهايته وإمّا باستخراج دلالته الشرعية وإمّا باختتامه بآية قرآنية. والخطب التي ينقلها هي سجالات منمّطة جيّدة التركيب. وقد قبل الكتّاب اللاّحقون بلا تردّد أحكامه المحكمة على بعض النقاط التاريخيّة الخلافية وأدخلوها في كتبهم[٣٢]. ولكن ربّما كان أخصّ ما يميّز اهتمامات الزهري التاريخيّة حرصه على تحديد «الأوائل»: أوّل من عمل هذا الشيء أو ذاك، أو «أعظم» الحوادث حتى زمن معيَّن. ولهذا الاهتمام بالمعالم

---

(٣٢) مواد الزهري المحفوظة في **طبقات** ابن سعد هي الأسهل تناولاً عند الرجوع إليها من حيث البنية والأسلوب، انظر بعض المراجع في عطوان، **الرواية التاريخية**، ص ١٢٣ الحاشية ١٠، والدوري، **بحث في نشأة**، ص ١٤٣-١٥١. وانظر أيضاً الشذرة النفيسة من تقرير رسمي للزهري عن الخراج في كتاب **الأموال** لأبي عبيد القاسم بن سلاّم، ص ٢٣١، الفقرة ١٨٥٠.

التاريخية نظائر في تراثات تأريخيّة أخرى، كالتراث اليوناني مثلا[٣٣].
وهو يدلّ في الحالتين على تنامي إدراك التقدّم في الحياة الأخلاقية والسياسية. وفي حال الزهري ربّما جاز لنا أن نضيف أنّ هذا الاهتمام تطابق مع كثير من «الأوائل» التي كانت الإمبراطوريّة الأمويّة نفسها تعيشها، وهي حوادث جسام نقلتها من تحت مظلّة الرؤية القرآنية اللازمانية للتاريخ إلى قلب الوقائع الزمانية جداً التي استلزمها إنشاء الإمبراطورية. فمن ذلك أنّ الآيات القرآنية التي يغلب أن يعلّق الزهري عليها إنّما هي تلك التي تشير إلى أنشطة النبي السياسية لا إلى مجرّدات كالأمم والقرون التي تميِّز المخطّط القرآني العام لتاريخ العالم.

لذلك قد يجوز لنا أن نقول، في تسويغ اختيار عروة والزهري مثالين بارزين على انتقال من الحديث إلى التأريخ، إنّ أهميّتهما ليست في انتقاء المواد أو اختيارها بقدر ما هي في إدراكهما المتجلّي في كتاباتهما لتاريخ تصنعه أمّة وترتّبه في تسلسل صحيح لكي تستخلص منه السوابق الأخلاقية والشرعية. والانتقال من الحديث إلى التأريخ هو الانتقال من تاريخ التدبير الإلهي إلى تاريخ الأمّة، من الزمان القرآني الغالب العظيم الأبعاد إلى السرد المتسلسل في قوائم كما هو تأريخ وتدوين الأفعال الفرديّة التي قام بها أفراد من الأمّة التي بدأت تدرك

---

(٣٣) عن اهتمام الزهري بالأوائل انظر مثلاً ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٢٤١، ٢٥١، ٣٨١، ٤٣٠، أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٧٥، الفقرة ١٦٠٤، الواقدي، **مغازي**، ص ٣٥٨، البلاذري، **أنساب**، ج ١، ص ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٧٠، ٤٧١، ٥٢٨، ٥٤٣، أبو عبيد، **أموال**، ص ١٩، الدوري، **بحث في نشأة**، ص ١٤٨. للنظائر في التأريخ اليوناني انظر Arnaldo Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), p. 194.

مزايا تقدّمها في الزمن. من فَعَلَ أي فعل ومتى، لم تكن مسائل خلاف متحذلق بل علائم نشوء مخطّط زمني سعى إلى إدراج بدايات الإسلام في سياق التاريخ واستعماله في إقامة تراتبيات للسابقة الأخلاقية أو الاجتماعية أو المكانة.

محمد بن إسحق (توفّي سنة١٥١/ ٧٦١)

وقد تمَّم عملَ عروة والزهري وسواهما من المعاصرين الأقلّ شهرة محمّد بن إسحق، الرجل الذي وصفه أهل عصره «بأمير المحدثين» أو حتى «أمير المؤمنين في الحديث»[٣٤]. وهو ذو أهميّة محورية في الانتقال من الحديث إلى التأريخ، وقد دقَّق المسلمون في دراسة حياته وأعماله مدّة ألف عم وأكثر والمستشرقون الغربيّون منذ قرابة قرن من الزمن. ومنذ فترة أقرب عهداً نبش العلماء المسلمون وحقّقوا أجزاء من أعمال ابن إسحق تقارب أكثر فأكثر عمله الأصلي، ميسِّرين بذلك تفحُّص الهيكليَّة الأولى لذلك العمل[٣٥].

ويعرف كتاب ابن إسحق الكبير بعدّة عناوين. فقد عرف بعنوان بدء الخلق وأيضاً بالمبتدأ وبسيرة محمّد ومغازيه. وكثيراً ما يقال له المغازي فحسب أو السيرة. ولكن لا شكّ في أنّنا هنا أمام عمل واحد صُمِّم أصلاً ليكون على قسمين أو ربّما ثلاثة أقسام. في القسم الأقدم نجد مواد تستهدف تنظيم التاريخ النبوي في متّصل زمني داخل الإطار

---

(٣٤) البغدادي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢١٤-٢٣٣، ومواضع متفرقة.

(٣٥) أشير هنا أولاً إلى سيرتين نشرهما سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨) ومحمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ١٩٧٦) وإلى **تاريخ** أبي زرعة الذي اقتبسنا منه مراراً أعلاه. وفي تمهيد حميد الله للسيرة مقدمة مفيدة عن حياة ابن إسحق وأعماله.

اللاّتاريخي (أو ربّما ما بعد التاريخي) الذي يتيحه القرآن. وفي القسمين الآخرين يُفرض المتّصل الزمني نفسه على سيرة محمّد. وفي غضون نصف قرن من الزمن على ظهور الكتاب نقَّحه ابن هشام (توفّي سنة ٢٠٨/ ٨٣٤) أو ربّما شذَّبه، غير أنّه بات من الممكن اليوم أكثر من ذي قبل أن تستعاد بتمامها الفقرات أو الجمل المستأصلة وذلك بفضل الاكتشافات الحديثة لمخطوطات العمل الأصلي.

ما الذي جعل هذا العمل ممكناً وأين أصالته؟ لا بدَّ للإجابة عن السؤال الأوّل من أن نسترجع الفترة الانتقالية بين الأمويين والعباسيّين من حيث صلتها بكتاب ابن إسحق. نلاحظ، بداية، شيئاً من التصلُّب في المواقف خلال الفترة المتأخّرة من الخلافة الأموية. فقد تصالح مع السلالة الحاكمة فريق «رسمي» من العلماء والفقهاء وأعان على إسباغ الشرعية على النظام الأموي وتثبيت كون مذهبه على السنَن القيم. وقد استولد ذلك، على ما رأينا آنفاً، جيوباً من التسنُّن المضاد. ومع انحطاط الصولة الأموية راحت السجالات الفقهية تشحن بشحنات سياسيّة متزايدة[٣٦]. وقد أسهم عروة والزهري، كلّ على طريقته، في تشكيل التسنُّن الرسمي للأمّة وذلك بإتاحة الهيكليّة التأريخيّة الضروريّة لسيرة محمّد. وكان ابن إسحق من كبار المستفيدين من عملهما ولكن عصره كان أشد ثورويّة من عصرهما، إذ كان خصوم الأمويين يشحذون أسلحتهم الإيديولوجية.

---

(٣٦) يجد القارئ مثالاً جيداً عن تلميحات سياسية كهذه في مجال علم الكلام في تحليل J. Van Ess, "Early Development of *Kalam*" in G.H.A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, pp. 109-23.

فمن سبل مقاومة التسنُّن السائد المتاحة أمام الفقهاء الناقمين من أمثال ابن إسحق، تحدّي نظرته إلى التاريخ عن طريق الاستعانة برؤية للشرعيّة أوسع أفقاً، ونبويّة تحديداً. ذلك أنّ تبيين كيف بدأ العالم ثم وضع سيرة محمّد وأعماله ضمن هذا المنظور الأشمل إنّما كان بمثابة تقويم السلطة والشرعيّة بمقاييس نبويّة خلافاً لتأسيسهما على إجماع الأمّة. ومن الجائز أيضاً أن يكون لذلك صلة بكون الثورة العبّاسية قد أخفقت في تلبية توقّعات الناس؛ فمن ذلك كان التركيز على دور محمّد في التاريخ النبوي باعتباره تحقيقاً لما وعد اللّه به البشر. مع ابن إسحق نكون قد وصلنا إلى المرحلة التي بدأت فيها النظرة القرآنية إلى التاريخ في معناه الأخلاقي الأوسع توضع قيد الفحص، وذلك عقب مرحلة سابقة كان الانتباه فيها منصبّاً، كما بيّنا في الفصل الأوّل أعلاه، على عصر محمّد المباشر من حيث علاقته بإنشاء الأمّة والدولة. وإنّ هجرة ابن إسحق من المدينة إلى العالم الأقدم في العراق ومصر والشرق، إنّما ترمز إلى التحوُّل من الحديث المحمّدي إلى التاريخ النبوي.

أين تكمن أصالته؟ كان ابن إسحق، كمعظم علماء عصره، شخصيّة مختلفاً فيها، بل كان الخلاف في شأنه أشدُّ منه في شأن عروة والزهري[٣٧]. كان تقدّمه في العلم معترفاً به عند القاصي والداني وإن كان اتّهم أيضاً بتدليس الأحاديث. وقد أخذ مادّته بصورة مباشرة من الزهري وبصورة غير مباشرة من عروة، واعتمد في عمله أساساً على

---

(٣٧) اتُّهم ابن إسحق بأنه قدري وميّال إلى التشيُّع. والسؤال ما كانت هذه الألفاظ تعني عند نهاية القرن الأول للهجرة، سؤال صعب. ولكنها تفترض على الأرجح موقفاً معارضاً للحكّام الأمويين من قبل ابن إسحق.

نفس الوحدات المنفصلة من الأحاديث المفردة، المتفاوتة في الطول، وإن مالت إلى أن تكون أكبر حجماً. ونجد عند ابن إسحق، مثلما وجدنا عندهما، مجموعة كبيرة من الأحاديث التي ينفرد بروايتها هو، تدليلاً على ما كان له من مرجعيّة. وقد أسهم ابن إسحق مثلهما أيضاً في لجم المزاج المسيحاني ـ الرؤيوي الذي كثيراً ما كانت تبصر الحوادث من خلاله في الفترات السابقة.

قارئ ابن إسحق يستبين صوت المؤرّخ الآخذ في الكلام لا مجرَّد صوت الناقل، مهما كانت مرجعيّته. فالملاحظات الشخصيّة والتأمّلات هي الأبرز، أمّا الأحاديث وإسنادها فقد أضحت تستخدم الآن شواهد لتعزيز تلك التأمّلات. ومن أدلِّ الأمثلة على ذلك ما يلي:

تتام الوحي إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وهو مؤمن باللّه ومصدِّق لما جاءه قد تقبله بقول وتحمَّل منه ما حمَّله اللّه على رضى العباد وسخطهم. وللنبوّة أثقال ومؤونة لا يحملها ولا يستطيعها إلاّ أهل القوّة والعزم من الرسل بعون اللّه وتوفيقه لما يلقون من الناس وما يرد عليهم ممّا جاء به من عند اللّه تعالى.

هذه، طبعاً، تأمّلات ابن إسحق نفسه في تاريخ النبوّة. ولكن ابن إسحق يعقِّب على هذه الأفكار مباشرة بحديث مروي عن وهب بن منبه:

سمعت ابن منبه وهو في مسجد منى وذكر له يونس النبي عليه السلام فقال كان عبداً صالحاً وكان في خلقه ضيق. فلمّا حملت عليه أثقال النبوّة ـ ولها أثقال ـ فلمّا حملت عليه تفسّخ تحتها [تفسّخ] الربع تحت الحمل الثقيل فألقاها عنه وخرج هارباً.

في هذه الفقرات ومثيلاتها[٣٨] يعامل ابن إسحق الأحاديث لا بما هي غايات في ذاتها بل بما هي شواهد على أفكار وتأمّلات. فاللبنات الأساسية في روايته مصنوعة من هذه الفقرات التأمّلية التي تشدّ عمله بعضه إلى بعض وتجعل منه كتاباً بشكل أصرح، مؤلَّفاً وضعه مؤلِّف بعينه لا مجموعة من الموادّ المنقولة.

وممّا يمتاز به أسلوب ابن إسحق واهتماماته الأدبيّة البارزة، مجموعة كبيرة من الأشعار التي يستخدمها تعليقاً على الحوادث وإظهاراً لواقعها. كان الجمهور في أيّامه معتاداً على روايات رجال يقومون بأعمال جسام ويروون الشعر في آن معاً. وإن كانت صحّة هذه الأشعار موضع شكّ عند العلماء المسلمين منذ زمن مبكر جداً، فإنّ الدور الذي تقوم به في أعمال ابن إسحق لدليل على اهتمامه بصقل روايته وإظهارها بمظهر أدبي. ويشفع اهتمامه هذا باهتمام أوسع بالمواد اليمنيّة والتوراتيّة والأسطورية مثلما يتبيّن في القسم الأوّل من عمله. ويتيح هذا، في جملة ما يتيح، لابن إسحق أن يبرز صورة لمحمّد يبدو فيها النبي العربي مشاركاً في كثير من الصفات العجائبيّة أو الخارقة للعادة التي اتّصفت بها الأنبياء من قبله، كتكثير الأرغفة أو الذهب، أو روايات الإغراء كالحديث التالي المروي عن علي ابن أبي طالب:

سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول ما هممت بشيء ممّا كان أهل الجاهليّة يهمّون به من النساء إلاّ ليلتين كلتاهما عصمني اللّه عزّ وجلّ فيهما. قلت ليلة لبعض فتيان مكّة ونحن في رعاية غنم أهلنا فقلت لصاحبي تبصر لي غنمي حتّى أدخل مكّة فأسمر فيها كما

---

(٣٨) ابن إسحق، سيرة، ص ١١١، الفقرات ١٥٣ و١٥٤. ومن أجل أمثلة أخرى، انظر السيرة، ص ٥٧، الفقرات ٥٤-٥٥.

يسمر الفتيان فقال علي قال فدخلتُ حتّى إذا جئتُ أوّل دار من دور مكّة سمعت عزفاً بالغرابيل والمزامير. فقلت ما هذا فقيل تزوّج فلان فلانة. فجلست أنظر وضرب اللّه عزّ وجلّ على أذني فواللّه ما أيقظني إلاّ مسُّ الشمس فرجعت إلى صاحبي فقال ما فعلتَ فقلت ما فعلتُ شيئاً. ثم أخبرته بالذي رأيت. [ويتكرر الأمر نفسه ليلة ثانية] فواللّه ما هممت ولا عدت بعدهما لشيء من ذلك حتى أكرمني اللّه عزّ وجلّ بنبوّته(٣٩).

ولئن مسَّ ابن إسحق في قصص كهذه ببعض الحساسية أو قابليّة التصديق عند جمهوره، فهو لم يكن يرضى أن يحذف، مثلما فعل من بعده محرّر كتابه ابن هشام الأميَل إلى التقوى، قصصاً عديدة كان من شأن طابعها الجريء المحرج أن يضفي على حياة محمّد مظهراً أرسخ دنيويّة وربّما أيسر تصديقاً، تالياً. والخبر التالي يتعلّق بالفترة التي بدأت فيها «علامات» مجيء محمّد بالظهور:

وكان هذا الحي من الأنصار يتحدّثون ممّا كانوا يسمعون من يهود من ذكر رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّ أوّل ذكر وقع بالمدينة قبل مبعث رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّ فاطمة أمّ النعمان بن عمرو أخي بني النجار وكانت من بغايا الجاهليّة وكان لها تابع فكانت تحدث أنّه كان إذا جاءها اقتحم البيت الذي هي فيه اقتحاماً على مَن فيه حتى جاءها يوماً فوقع على الجدار ولم يصنع كما كان يصنع فقالت له ما لك اليوم قال بعث نبي بتحريم الزنا(٤٠).

---

(٣٩) ابن إسحق، سيرة، ص ٥٨، الفقرة ٥٧. عن معجزات تكثير الذهب أو الخبز، انظر السيرة، ص ٧١، الفقرة ٧٠ والصفحة ١٢٦، الفقرة ١٨٩، وبعضها أصداء لمعجزات المسيح.

(٤٠) ابن إسحق، السيرة، ص ٩٢، ص ١٢٢. وثمة روايات أخرى من النوع =

ولا بدَّ أنّ قصصاً كهذه سبّبت إحراجاً لرجال القرن التالي من أمثال ابن هشام وأحمد بن حنبل. وكذلك فعلت بعض أساليب ابن إسحق في جمع المعلومات. فقد انتقدوه، مثلاً، على اعتماده رواة يهوداً والخفّة والتهاون في استعمال الإسناد. وقد كان ابن إسحق يعمل فعلاً على دفع الحديث في اتّجاه آفاق تاريخية أوسع وفي اتّجاه ربط أشد إحكاماً للرواية التاريخية وأميَل إلى التفسير منه إلى مجرّد الإنباء. ويمكن المرء أن يتبيّن اتّساع اهتماماته العلميّة من كثرة تعليقاته اللّغوية والتفسيريّة والجغرافيّة والإناسية البادية في الفقرات التالية:

كان اسم النجاشي مصحمة وهو بالعربية عطية وإنّما النجاشي اسم الملك كقولك كسرى وهرقل.
وكانت الأرض إذذاك [أيّام عبد المطلب] مفاوز فيما بين الشام والحجاز وكانت قريش ومن سواهم من العرب في الجاهليّة إذا اجتهدوا في الدعاء سجعوا وألقوا الكلام. وكانت العرب أمّيين لا يدرسون كتاباً ولا يعرفون من الرسل عهداً ولا يعرفون جنّة ولا ناراً ولا قيامة إلاّ شيئاً يسمعونه من أهل الكتاب لا يثبت في صدورهم ولا يعملون به شيئاً من أعمالهم[٤١].

وكثيرة أيضاً هي تحليلاته للظروف التاريخية المحيطة بآيات متنوّعة من القرآن، التي أضحت مصدراً أساسياً من مصادر مفسّري القرآن المتأخّرين. وقد كان هذا الفرع من المعرفة، الذي سمّي لاحقاً أسباب

= نفسه، حذفها ابن هشام طبعاً، في السيرة، ص ٢١، الفقرة ٢٦، وص ٢١٧، الفقرة ٣١٩.

(٤١) ابن إسحق، سيرة، ص ٢٠١، الفقرات ٢٩٢-٢٩٣؛ ص٤، الفقرة ٦؛ ص ٦، الفقرة ١٢؛ ص ٦٢، الفقرة ٦١.

النزول، يشكّل قسماً مهمّاً من أعمال محدّثين ـ مؤرّخين من أمثال عروة والزهري. غير أنّ هذه التحليلات تميل عند ابن إسحق إلى أن تكون أوفى وأَلزَمَ لجانب الحيطة حيث يبدو الشكّ ضرورياً، وأكثر استعداداً لمخالفة شيوخ السلف:

وقد قال عمر بن الخطّاب فيما يزعمون بعد إسلامه يذكر ما رأت قريش من العبرة فيما كان أبو جهل هم به... وقائل يقول قالها أبو طالب فاللّه أعلم بمن قالها. ويُقال إنّ النفر النصارى من أهل نجران فاللّه أعُلم أي ذلك كان ويقال واللّه أعلم أنّ فيهم نزلت هذه الآيات... عن عروة بن الزبير قال إنّما كان يكلّم النجاشي عثمان بن عفان... عن ابن إسحق قال وليس كذلك وإنّما كان يكلّمه جعفر بن أبي طالب[٤٢].

لقد استرعى استعمال ابن إسحق للإسناد وسواه من القضايا المتعلّقة برواته انتباه العلماء المسلمين والمستشرقين الغربيّين. وينبغي لنا أن نتذكّر أنّ ابن إسحق قد عاش قبل بداية السجال الكبير على الإسناد الذي نشب بعد حوالى نصف قرن على وفاته، والذي سوف نناقشه أدناه. لم تكن أيّة من قواعد الإسناد الصارمة قد نشأت بعد في أيّامه. كان ابن إسحق يذكر الإسناد بتمامه كما كان يستعمل الإسناد الجماعي. ولكنّه كان أيضاً كثيراً ما يروي عن «ثقة من أهل المدينة» و«بعض أهل العلم»، و«شيخ من أهل مكّة قديم منذ بضع وأربعين سنة»، و«بعض أصحابي» أو ربّما قال «سألت الزهري». وإلى جانب هذا الاضطراب في استخدام الإسناد نجد اهتمام ابن إسحق الغالب بتحديد التواريخ والأعوام على نحو مرجعي. ويوحي اهتمامه هذا

---

(٤٢) ابن إسحق، سيرة، ص ١٩٣، الفقرة ٢٧٨؛ ص ١٩٩، الفقرة ٢٨٧؛ ص ١٩٩، الفقرات ٢٨٤-٢٨٥.

وهيكليّة التسلسل الزمني المتقن عنده بأنّ ابن إسحق كان مستعداً لقبول معايير أخرى للصحّة فضلاً عن الرواية الشخصيّة، التي هي عماد الإسناد. إنّ الاستشهاد بمحدِّثين غير مسلمين، ولا سيّما من اليهود والنصارى، يعدُّ، طبعاً، اعترافاً ضمنياً بخبرة هاتين الجماعتين بتاريخ ما قبل الإسلام إجمالاً، وبالتاريخ التوراتي تحديداً. وقد كان من شأن هذا أن يتحوَّل إلى مصدر لإغناء التأريخ الإسلامي اللاّحق إغناءً كبيراً[٤٣].

أعظم إنجازات ابن إسحق يتمثّل في مدى اقتداره على دمج سيرة محمّد داخل تاريخ الأنبياء وتراجم الأولياء في الشرق الأدنى وترتيب هذه السيرة ترتيباً تعاقبياً بإخضاع الحديث للتفسير والتسلسل الزمني. غير أنّ صورة محمّد التي تصل إلينا عبر قلمه لهي صورة لا تزال تحتفظ بصدقيّتها وإنسانيتها. فنحن لم نكن قد وصلنا بعد إلى العصر الذي صارت فيه صورة محمّد تصبُّ في قالب العصمة أو التفوّق على الطبيعة:

كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم تصيبه العين بمكّة فتسرع إليه قبل أن ينزل عليه الوحي فكانت خديجة ابنة خويلد تبعث إلى عجوز بمكّة ترقيه. فلمّا نزل عليه القرآن فأصابه من العين نحو ممّا كان يصيبه فقالت له خديجة يا رسول اللّه ألا أبعث إلى تلك العجوز ترقيك فقال أمّا الآن فلا.

كان لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في كل يوم من سعد بن عبادة جفنة طعام يدور بها معه حيث دار وكان رسول اللّه صلّى اللّه عليه

---

(٤٣) عن استعمال ابن إسحق للإسناد وما إلى ذلك، انظر فهرس المصادر والمراجع في طبعة حميد اللّه للسيرة.

وسلّم إذا خطب امرأة عرض عليها ما أراد أن يسمي لها ثم يقول وجفنة سعد بن عبادة تأتيك كلّ غداة(٤٤).

السجال على الإسناد في القرن الثالث/التاسع

في الفترة التي تلت وفاة ابن إسحق، غدا الحديث أو الإسناد، وهو معيار صحّته، على وجه أدقّ، موضوع سجال حادّ. وقد كان لهذا السجال نتائج بعيدة المدى بالنسبة إلى علم الحديث، وهو أمر لا يعنينا مباشرة هنا. إنّما يعنينا ما انجرّ عن السجال من تضمينات بالنسبة إلى الكتابة التاريخيّة ولا سيّما طريقة إسهام النقاش في خلق ميدان للتأريخ واضح المعالم.

وعندما وصل العباسيون إلى السلطة نتيجة لحوالى ثلاثين عاماً من الدعوة الثورويّة المكثّفة، أظهروا أنفسهم بمظهر روّاد الشرعيّة المستعادة. وقد حكموا بصفة حُماة الميراث النبوي وادّعوا لأنفسهم الولاية السياسية والروحية على رعاياهم. ولكن بدلاً من تجميع الأمّة حول آل النبي شهد القرن الأوّل من خلافة العباسيّين تزايد الغليان الفكري الذي كانت قد اتّسمت به الفترة الأخيرة من خلافة الأمويّين. وتشابك الحديث في السجال السياسي ـ الديني تشابكاً مستحكماً لا فكاك منه. وكان قسم كبير من هذا السجال تاريخياً في طبيعته: هل وضع محمّد إرشادات واضحة في مسألة الخلافة السياسيّة؟ هل فوّض محمّد السلطة تفويضاً محدّداً إلى علي؟ هل كان الأمويّون شرعيّين؟ كانت هذه الأسئلة وأشباهها تستلزم البحث التاريخي. وفي سياق هذا البحث كانت تنشأ أسئلة كثيرة أيضاً في شأن معايير الثقة في الرواة، أي

---

(٤٤) ابن إسحق، سيرة، ص ١٠٤، الفقرة ١٤٣؛ ص ٢٤٣، الفقرة ٣٧٦.

معايير الإسناد. وقد انقسم الإسناد إلى سلاسل وجماعات وقد ادَّعت مختلف الفرق أو الطوائف لنفسها سلاسل وسفَّهتها. فقد وسمت بعض السلاسل مثلاً بأنّها شيعية من قبل مناوئيها وإذا وردت تلك السلاسل في أعمال أحدهم بات عرضة لأن يتهم بالتشيُّع. وقد قامت دعوى التشيُّع أساساً على التحديد التاريخي لتفويض محمّد سلطة ما لعلي و/ أو لعمّه العباس بحيث إن نفراً غير قليل من مؤرّخي القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع المتعاطفين مع قضيّة علي كانوا يوصفون بالشيعة من غير تمييز. وأيّة ما تكن الحال فإنّ الدفاع عن دعوى التشيّع أو مناوءتها كانا من أقوى دوافع الحديث التاريخي والكتابة التاريخية إجمالاً. ولا يسع المرء أن يشدِّد تشديداً كافياً على التأثير الذي خلَّفه الجدال بين الفِرق على تطوّر الإسناد والفكر التاريخي.

ومن أفضل المواضع التي يمكن فيها تفحُّص هذا الجدل على الإسناد مقدّمة صحيح مسلم (توفّي سنة ٢٦١/ ٨٧٥)، وهو من أوثق مجموعات الحديث. ومن شبه اليقين أنّ مناقشة منهجيّة الإسناد في هذه المقدّمة هي أقدم تحليل شامل لمسألة كانت قد غدت، أيّام مسلم، مصدراً للسجال المستفيض بين علماء الحديث. ويستفيد المرء من تفحُّص مقدّمة مسلم استبصاراً في تباين الآراء المتعلّقة بالإسناد بين مختلف الفِرق الإسلاميّة كما أنّ مسلماً نفسه يكتب من موقف ملتزم ربّما كان خير وصف له بأنّه موقف سنّي مبكر[٤٥]. ولكن في وسع

---

(٤٥) تظهر آراء مسلم في الإسناد التي اقتبست شواهد هذا القسم منها، في الصحيح، ج ١، ص ٢-٢٨. وفي انتقاده العلماء من العلويين والمعتزلة والحنابلة كان مسلم يمهد السبيل لتوطيد دعائم الحديث السني والفقه السني تالياً.

المرء أن يتبيّن في هذا السجال تغيّرات في تصوّر الإسناد تتّصل مباشرة بمسألة مكانة الرواية التاريخيّة وأسلوبها.

يذهب مسلم بداية إلى:

أن ضبط القليل من هذا الشأن وإتقانه أيسر على المرء من معالجة الكثير منه ولا سيّما عند من لا تمييز عنده من العوام... فالقصد منه إلى الصحيح القليل أولى بهم من ازدياد السقيم... فأمّا عوام الناس الذين هم بخلاف معاني الخاص من أهل التيقّظ والمعرفة فلا معنى لهم في طلب الكثير وقد عجزوا عن معرفة القليل.

ثم يشرع في شرح منهجه في الانتقاء:

إنّا نعمد إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم... على غير تكرار إلاّ أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلّة تكون هناك لأنّ المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام فلا بدّ من إعادة الحديث... أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره... فأمّا ما وجدنا بدّاً من إعادته بجملته من غير حاجة منّا إليه فلا نتولّى فعله.

ثم يقسم الأخبار إلى ثلاث فئات والرواة إلى ثلاث طوائف. أمّا الفئة الأولى فتضمّ:

الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها وأنقى. من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث وإتقان لما نقلوا لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد ولا تخليط فاحش كما قد عثر فيه على كثير من المحدثين.

وأمّا الفئة الثانية فتضمّ أخباراً رواها رجال أقلّ علماً وإن كانوا أهل

استقامة وستر. وأمّا الثالثة فتضمّ أخباراً يدعوها مسلم منكرة بسبب التلفيق أو الغلط. والحديث المنكر عند مسلم هو ذاك الذي:

> إذا ما عرضت روايته للحديث على رواية غيره من أهل الحفظ والرضا خالفت روايته روايتهم أو لم تكد توافقها فإذا كان الأغلب من حديثه كذلك كان مهجور الحديث غير مقبوله ولا مستعمله... لأنّ حكم أهل العلم والذي نعرف من مذهبهم في قبول ما يتفرّد به المحدِّث أن يكون شارك الثقات من أهل العلم والحفظ في بعض ما رووا وأمعن في ذلك على الموافقة لهم فإذا وجد كذلك ثم زاد بعد ذلك شيئاً ليس عند أصحابه قبلت زيادته. فأمّا من تراه يعمد لمثل الزهري في جلالته وكثرة أصحابه الحفاظ المتقنين لحديثه وحديث غيره أو لمثل هشام بن عروة وحديثهما عند أهل العلم مبسوط مشترك قد نقل أصحابهما عنهما حديثهما على الاتّفاق منهم في أكثره فيروي عنهما أو عن أحدهما العدد من الحديث ممّا لا يعرفه أحد من أصحابهما وليس ممّن قد شاركهم في الصحيح ممّا عندهم فغير جائز قبول حديث هذا الضرب من الناس.

والأحاديث المنكرة رائجة لأنّها أشدُّ إغراء للأغبياء والعوام لأنّ هؤلاء الناس لا يميّزون الإسناد الصحيح من السقيم ولا يدركون فساد المتن أو ضعف الإسناد ولا لهم قدرة على اجتناب الأخبار التي يرويها المارقون من أهل الشبهة أو الردّة أو البدعة. ثم يضيف مسلم قائلاً:

> والخبر وإن فارق معناه معنى الشهادة في بعض الوجوه فقد يجتمعان في أعظم معانيهما إذ كان خبر الفاسق غير مقبول عند أهل العلم كما أنّ شهادته مردودة عند جميعهم ودلَّت السنَّة على نفي رواية المنكر من الأخبار كنحو دلالة القرآن على نفي خبر الفاسق وهو الأثر المشهور عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من حدَّث عني بحديث يرى أنّه كذب فهو أحد الكاذبين.

ولكن ليس كلّ حديث منكر ملفقاً بالضرورة. فكثير من الأحاديث تروّج وتُروى بنيّة حسنة تماماً كما في الحالات التي يكون الراوي فيها صادقاً ولكنّه غير قادر على التمييز، كالرجل الذي «يأخذ عمّن أقبل وأدبر» أو كالذي يحسّن الإسناد كلّما كرَّر رواية الحديث. تبييناً لذلك، يروي مسلم بشيء من الإسهاب أخباراً لبعض المحدِّثين، تبدو جديرة بالتصديق في معظمها. وهي تعبِّر، على وجه الإجمال، عن حدَّة السجالات في شأن الحديث وما إليها.. ونحن نلمح من خلالها احتقار العلماء للقصاص، ولغلاة الشيعة، والمعتزلة والمغفّلين وذوي النوايا الطيّبة الذين يطنبون في الأحاديث عندما يستطيرهم الخيال.

ويجمل مسلم حجَّته مؤكّداً أنّ ثمّة من الحديث الصحيح ما يكفينا مؤونة الرواية عن مصادر غير مستحقّة للثقة أو للتصديق، إلاّ حيث يرغب المحدِّث أن يتباهى بسعة اطّلاعه أمام جمهور الجهَلَة.

أمّا انتقاداته الختامية فيخصُّ بها مَن قد يجوز أن نسمِّيهم بالمتشدِّدين أي أولئك الذين زعموا أنّ الخبر عن السماع شرط لا بدَّ منه لصحّة الحديث، فيرفض مسلم هذا الرأي. ولمّا كانت المسألة غالباً ممّا يستحيل البتُّ فيه بل تبقى على الإمكان فالأولى أن يقبل الخبر إذا كان معلوماً على الجملة بأنّ أي قسمين من سلسلة الإسناد قد عاشوا في الفترة نفسها وإن لم تقم البيِّنة على وقوع لقاء مباشر بينهم. ففي رأي مسلم لا يجب على المرء أن يطلب بيّنة السماع توسّلاً لإثبات صحّة الخبر إلاّ إذا ارتاب من كون الخبر موضوعاً. ولمّا لم يسمِّ مسلم أيّاً من أصحاب النظرة المتشدّدة، جاز للمرء أن يفترض أنّه يومئ إلى الدوائر الحنبليّة التي كان منهجها الأساسي في ترتيب الحديث يعتمد الرواة منطلقاً ويفرط في تقدير المرجعيّة الشخصية، بدلاً من تقسيم الحديث تبعاً للمواضيع.

وجملة القول أنّ آراء مسلم ربّما كانت نموذجاً لإجماعٍ ناشئ بين العلماء في شأن وظيفة الحديث ومنهجيّته في عصر أضحى فيه تراث الدولة العادلة موضع تنازع العلماء والقضاة والعدول والشهود وسواهم من الرسميّين المعنيّين بالشرع الذين باتوا آنئذٍ منظّمين في هيكليّة جيّدة التراتب. وكانت هذه الطبقة ترصُّ صفوفها ضدَّ أصحاب البدع من جهة وضدَّ المحافظين من جهة أخرى. فقد بدأوا يشكّلون صورة للتسنُّن التقليدي باقية على الزمن، معتبرين أنفسهم الورثة الحقيقيّين لأوائل فقهاء الإسلام والسلف الصالح. وكان الحديث، في نظرهم، يشكّل المدد الأكبر لهذه الصورة التي كان يقع وراءها مفهوم خاص لتاريخ الإسلام وأمّة المسلمين راح يتكوَّن ببطء. كانت المعرفة الوثيقة بالعلماء المتسنِّنين في هذا الحقل جوهريّة، ومن ذلك جاءت أهميّة كتب الطبقات على وجه الإجمال. وكذلك أيضاً كانت معرفة جملة محدّدة من الأحاديث، التي أضحت آنئذ كافية في عددها لتكوين كتلة أساسيّة يمكن استخراج الشروح الشرعيّة والتّاريخيّة منها. وممّا لا تخفى دلالته أنّ مسلماً كثيراً ما يطلق على هذه الكتلة اسم «الأخبار»، وهو لفظ أعمّ دلالة وتداعيات من الحديث، لأنّه بات يومها يشتمل لا على المواد المتعلّقة بالنبي تحديداً بل على الأخبار التاريخيّة، أي على الصورة التي تندرج تلك المواد في سياقها. فقد بات الإسناد يتحوَّل إلى علم لا يتقنه إلاّ نخبة دَرِبَة جداً، وبات أيضاً يكتسب اصطلاحاته الأدبيّة الخاصّة. فقد اطرح التكرار النافل وسمح بدمج الأخبار التي تعالج مواضيع متشابهة. وهوجم التشدُّد باعتباره حرفياً وغير ضروري، واعتُمد في قبول الأخبار معيار الإمكان باعتباره بديلاً عقلياً عن الإصرار على إثبات السماع. كما أرسى ترتيب هذه الأخبار تبعاً للموضوع أي الصلاة، الإيمان، الصوم وما شابه،

هيكليّة واضحة تبرز الاستعمال العملي الذي يُراد الحديث لأجله.

كان مسلم وجيله يساعدون فعلاً على تحرير الكتابة التاريخية يوم سعوا إلى تحديد مجال الحديث ومعاييره. كان الحديث قد بلغ غايته الكميّة وأفصح عن منهجه. غير أنّ حقلاً معرفياً أوسع من الحديث تطوّر خلال هذه العمليّة. إنّه حقل الأخبار بالمعنى الأعمّ. ثم إنّ مبدأ تنظيمياً جديداً قد وضع، وهو مبدأ الإمكان التاريخي. وقد كان من شأن هذا المبدأ أن يصبح ضرورياً في الأخبار التي لم يكن الإسناد فيها متاحاً أو كان غير ضروري ومثاله التاريخ القديم أو التاريخ التوراتي. بعبارة أخرى، لم يكن وضع الإسناد، بالنسبة إلى طيف واسع من «الأخبار» محدّداً بالقدر نفسه من الوضوح الذي بلغه تحديده حيال الأحاديث النبويّة. يضاف إلى ذلك أنّ الصحّة كانت قد ارتبطت بالإجماع إلى حدٍّ يجوز معه للمرء أن يتحدَّث عن نظريّة في الحقيقة استعملها علماء الحديث والمؤرّخون تؤسّس الحقيقة على الإجماع، كما سوف نرى لاحقاً.

كانت الحدود، بالنسبة إلى مسلم وجيله من علماء الحديث والأخباريّين، تُرسم بدقّة متزايدة حول مجالات اهتمامات كلّ من الفريقين. فقد راح علماء الحديث يتنازلون عن الفضاءات المحيطة بهم ويكلونها إلى معايير أغمض في تحديد البيِّنة من معايير علمهم وإلى مزيد من التساهل في الشكل الأدبي والتعبير عنه. كان الحديث ينسحب من التاريخ ويتحوّل إلى موضوع راسخ أشبه بالتجلِّي الإلهي. غير أنّ مجرى التاريخ ظلّ مستمرّاً من حوله ومحتاجاً إلى أن يكتب ويفهم على أنحاء جديدة.

تكملة التاريخ المقدّس: إجماع العلماء عند الواقدي وابن سعد

الواقدي (توفّي سنة ٢٠٧/ ٨٢٣) وابن سعد (توفّي سنة ٢٣٠/ ٨٤٥) ثنائي مثل عروة والزهري. ولكنّهما أشبه بالمؤرّخين من حيث إنّ العناصر التعليميّة والوعظيّة التي وسمت عمل ابن إسحق وعلى نحو أشدّ أعمال عروة والزهري، قد غدت أقلّ ظهوراً وثانوية بالقياس إلى إثبات الوقائع المشهود عليها بالبيّنات والمتّفق على قبولها بالإجمال. لقد بات لا بدَّ من تصحيح التدوين التاريخي: القصّة لا تزال مقدّسة طبعاً في جوهرها ولكنّ النَّفَس الذي تروى به صار أقلّ إيديولوجيّة. فالرجلان لا مآرب شخصيّة لهما، فيما يبدو. ونحن نصادف في الواقدي على الأخصّ مؤرّخاً ذا منهج وشخصيّة ظاهرين تماماً للمرّة الأولى. فهو مؤرّخ يعدُّ نفسه فرداً من جماعة علماء منخرطين في مسعى مشترك. أمّا هذه الجماعة العلميّة فيفصلها لاحقاً ابن سعد في «طبقاته»، المعدودة من أوائل هذه الكتب التي أضحت فيما بعد نوعاً مميّزاً من أدبيّات التأريخ الإسلامي.

في العام ١٤٤/ ٧٦١ تورَّط رجل من أحفاد علي بن أبي طالب يدعى عبد اللّه بن الحسن في مؤامرة على المنصور (توفّي سنة ١٥٨/ ٧٧٥) الخليفة العبّاسي. فقبض عليه وعلى عائلته وحملوا إلى السجن في المدينة ولكن اثنين من أبنائه فرَّا. ثم ظهر الخليفة في المدينة حاجاً وطلب تسليم الابنين. وإذ عجزت العائلة عن ذلك، نقلت إلى الكوفة حيث لقي معظم أعضائها مصارعهم. وفي العام التالي ظهر محمّد بن عبد اللّه، أحد الابنين الفارّين، في المدينة متزعّماً ثورة معلنة ما لبثت أن أخمدت وحمل رأس محمّد وطيف به في مدن العراق.

يقدّم الواقدي كشاهد عيان روايتين لتلك الحوادث الخطيرة، وندمجهما نحن هنا في خبر واحد:

قال محمّد بن عمر أنا رأيت عبد اللّه بن حسن وأهل بيته يُخرجون من دار مروان بعد العصر وهم في الحديد فيحملون في المحامل ليس تحتهم وطاء وأنا يومئذ قد راهقت الاحتلام أحفظ ما أرى. . . غلب محمّد بن عبد اللّه على المدينة فبلغنا ذلك فخرجنا ونحن شباب أنا يومئذ ابن خمس عشرة سنة فانتهينا إليه وهو قد اجتمع إليه الناس ينظرون إليه ليس يُصَدُّ أحد فدنوت حتى رأيته وتأمّلته وهو على فرس وعليه قميص أبيض محشوّ وعمامة بيضاء وكان رجلاً أخرم قد أثَّر الجدري في وجهه ثم وجَّه إلى مكّة فأخذت له وبيَّضوا ووجَّه أخاه إبراهيم بن عبد اللّه إلى البصرة فأخذها وغلبها وبيَّضوا معه[٤٦].

هذه الرواية لمحةٌ نادرةٌ إلى مؤرِّخ في طور النشوء، مؤرِّخ نجد أنّ حرصه على التثبُّت من الأسماء والأماكن والحوادث بنفسه والتفاته إلى التفاصيل كانت صفات لازمته طيلة حياته العلميّة. إنّ مجموع كتابات الواقدي، المكوّنة من كتاب سَلِمَ تماماً وهو كتاب المغازي ومن شذرات عديدة ترد في أعمال الآخرين ولا سيما ابن سعد والطبري، تُظهر أنّه كان أشدَّ اختصاصاً في مجاله التاريخي من ابن إسحق. كان بالدرجة الأولى مؤرِّخاً لمحمَّد وللقرن الأوّل أو ما يقاربه من التقويم الهجري؛ ولكنّه إذ يؤرِّخ للجماعة الإسلامية الأولى تزخر مؤلّفاته بالأسماء والتواريخ وكأن الجماعة بأسرها، أكابرها وأصاغرها، تجد نفسها محفوظة في صفحاته. ثمّ إنّ الواقدي يُخضع كثيراً من هذه الأسماء والحوادث للتدقيق والتحليل المقارن بحيث تدبُّ الحياة في

---

(٤٦) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ١٨٧ و٢٢٣. ترجم J. Horovitz فقرات مطولة من سيرة الواقدي الذاتية وناقشها في مقالته "The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors"، المذكورة أعلاه في الحاشية ٦ من الفصل الأول.

تلك الجماعة وتاريخها. سمتان رئيسيّتان من سمات منهجه تحتاجان إلى الإبراز: الأولى هي استعماله مبدأ الإجماع في تثبيت حقيقة وقوع الحوادث، والثانية هي انهماكه في تأريخ الحوادث وتحديد تسلسلها الزمني في ما يبدو أنّه محاولة لجعل تاريخه أكثر انتظاماً وأسهل تناولاً لجمهور العلماء وأصحاب المناصب الرسميّة.

لا بدَّ لنا، إذا شئنا أن نفهم كيف تكوَّن الإجماع، من أن نتذكر محاولات أواخر الأمويين وأوائل العباسيين لإدخال التماثل والانتظام في الأحكام الشرعية، ربما لاستعمالها أداة لبسط سلطة الدولة القاهرة ولتركيز الروتين الحكومي أيضاً. ومن الجائز، تبعاً لذلك، أن تكون المبادرة باتجاه تطوير مفهوم إجماع العلماء قد جاءت من الدوائر الحاكمة. كانت مجموعات من الفقهاء قد نُظِّمت، كما رأينا آنفاً، ووظِّفت، خلال الفتنة الثانية، من قبل أصحاب الزبير أولاً. وبعد ذلك كان الغرض من عناية عبد الملك بن مروان بعلماء المدينة عقد إجماعهم على تأييد سياساته. كان هؤلاء العلماء بمثابة القاعدة الروحية للإمبراطورية. وفي خلافة عمر بن عبد العزيز (توفي سنة ١٠١/ ٧٢٠) كانت سياسة الأسْلَمة تستلزم بوضوح انتظام الممارسة الشرعية على الأقل إن لم يكن اتساق النظرية الشرعية. وأخيراً، فالأغلب أن إلحاح أوائل العباسيين على خطب ودّ فقهاء العراق خاصة قد دفعهم إلى الحثّ على إجماع يستطيعون التحكُّم فيه لاحقاً. ففي أوائل كتب الفقهاء من أمثال أبي يوسف (توفّي سنة ١٨٢/ ٧٩٨) ويحيى بن آدم (توفي سنة ٢٠٣/ ٨١٨) نجد أن تطور مفهوم الإجماع لم يكن في حقيقته ثمرة عفوية من ثمار تلاقي جماعات من الفقهاء المتشابهين فكرياً بقدر ما كان فرضاً للانتظام والتماسك، بوحي من الحكام، على كتلة من الآراء والاجتهادات والممارسات التي كثيراً ما كانت تتضارب

في مجالات حيوية من الاقتصاد، كالخراج مثلاً[٤٧].

غير أن مفهوم الإجماع لم يكن مجرَّد طريقة في التثبُّت، بل إن الإجماع، عند الواقدي وابن سعد، كان في الدرجة الأولى اتفاق العلماء الذين كانت آراؤهم وأحكامهم من عصر إلى عصر تكوِّن دعائم تاريخ الجماعة بأسرها:

وقد كتبنا من أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كلّ مَن انتهى إلينا اسمه في المغازي مَن قدِم على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من العرب ومن روى عنه منهم حديثاً وبيَّنا من ذلك ما أمكن على ما بلغنا وروينا وليس كل العلم وَعَيْنَا. ثم كان التابعون بعد أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم من أبناء المهاجرين والأنصار وغيرهم فيهم فقهاء

---

(٤٧) انظر أبو زرعة، **تاريخ**، ج ١، ص ٣٥١، الفقرة ٧٢٣؛ ج ١، ص ٢٠٢، الفقرة ١٥٦ وج١، ص ٤٣٩، ص ١٠٨١ من أجل ثلاثة أخبار عن الوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز والمنصور. ويقدم ابن المقفع في رسالته في الصحابة أفكاراً مماثلة: انظر: محمد كرد علي، **أمراء البيان** (القاهرة: لجنة التأليف، ١٩٣٧) ج ١، ص ١٥٥.

والقول الذي يذهب إليه F. Gabrielli في مقالته عن ابن المقفع في *EI2*، ومفاده أن الإجماع كان «عملية مضادة» لمركزية الدولة، يبدو محيِّراً. وفي مقال M. Bernand عن الإجماع في *EI2* لا يجد القارئ معالجة وافية لتكوُّنه التاريخي. ولئن بالغتُ في التشديد على دور السلطة السياسية في الإيحاء بالإجماع فذلك لأن هذا الدور كثيراً ما يغفل في الدراسات الحديثة. ويبدو من الواضح مثلاً أن نشاط علماء من أمثال أبي يوسف ويحيى بن آدم كان بإيعاز جزئي، على الأقل، من السلطة. كما أن إشاراتهما المتكررة إلى إجماع أصحابهم (مثل قال أصحابنا وأجمع أصحابنا) إنما هي في كثير من الأحيان إشارات إلى آراء فقهية متباينة اصدر عن مدن أو مناطق مختلفة يشعرون هم بحرية البت فيها معربين عن آرائهم الخاصة: ويوجد مثال جيِّد على ذلك في الصفحة ١٠٥ من كتاب **الخراج** لأبي يوسف. وكان الواقدي يقوم بشيء مماثل في مجال التاريخ.

وعلماء وعندهم رواية الحديث والآثار والفقه والفتوى. ثم مضوا وخلف بعدهم طبقة أخرى ثم طبقات بعد إلى زماننا هذا وقد فصلنا ذلك وبيَّناه[٤٨].

الطبقة لفظ في القرآن يدل على المرتبة أو المرحلة. والطبقة عند الواقدي وابن سعد لفظ يفيد الجيل من الناس ويصبح إحدى أقدم التقسيمات الزمنية في التأريخ الإسلامي. وهذه الطبقات تتيح التواصل بين الماضي والحاضر وإضفاء البنية والمعنى على المواد المجمَّعة. هيكلياً، تنبني طبقات ابن سعد، التي قوامها طبقات الواقدي، على خطَّة تسرد أعلام الصحابة والتابعين تبعاً للسابقة في الإسلام. وتسرد أسماء خلائفهم حتى حوالى العام ٢٣٠/ ٨٤٤. وتضم كلّ ترجمةٍ سيرةً تماثل وأهمية الشخصية. ثم تنتقل الطبقات إلى كبريات حواضر الإسلام في الجزيرة العربية أوّلاً فالعراق وما يليه شرقاً وأخيراً في الشام، وتعتمد في كل مدينة نفس مبدأ التقديم تبعاً للسابقة. وفي النهاية ثمة قسم نفيس جداً مختص بطبقات النساء. ولا بدَّ في مثل هذا الترتيب من وقوع التكرار لأن نفراً غير قليل من الصحابة وعائلاتهم يظهرون في القسم الخاص بالطبقات وفي القسم الخاص بالحواضر. ولكن لِمَ هذه الازدواجية في التصنيف؟ ربما كان الأمر يتعلَّق بنوع من نظرية رسولية في الحقيقة يتصرَّف بمقتضاها صحابة النبي وأخلافهم تصرُّف الكفلاء للإيمان الحقيقي في المدن التي استوطنوها. ومع انتشار هذه الطبقات في الزمان والمكان فقد باتت تشكِّل سلاسل شهود للحقيقة لا ترقى الشبهات إلى شهادتهم ويحملون يقينية الإيمان أيضاً إلى كبريات حواضر الأمة. هنا يصفُّ المؤمنون صفوفاً ونساؤهم يصلِّين وراءهم.

---

(٤٨) ابن سعد، **طبقات**، ج ٢، ص ٣٧٧-٣٧٨.

ولكن هذه البنية تتماسك أيضاً بفضل الاهتمام الظاهر جداً برصد التغيُّر، بين الماضي والحاضر، في الألفاظ والحوادث والعادات التي يعرضها المؤرخان:

لقد كان الرجلان يتقاولان بالمدينة في أوّل الزمان فيقول أحدهما لصاحبه لأنت أفلس من القاضي فصار القضاة اليوم ولاة وجبابرة وملوكاً أصحاب غلاَّت وتجارات وأموال(٤٩).

يرتبط الماضي بالحاضر على أنحاء عدة توحي بأهميته المستمرة. من ذلك أن مواقع حوادث الماضي الجاسم تُحدّد، فيما نظن، لمنفعة الحجاج أو العلماء: «وهي عن يسارك إذ تدخل مكة» أو «وهو الآن مقبرة» أو «وهو اليوم خراب». وثمة اهتمام واضح بثبات بعض التقاليد أو الطقوس: «فهن [نساء الأنصار] إلى اليوم إذا مات الميت من الأنصار بدأ النساء فبكين على حمزة ثم بكين على ميتهن»، «وكذلك تصنع الأئمة عندنا بالمدينة»، «ثم جرى ذلك من فعل الناس في حمل جنائزهم والصلاة عليها في ذلك الموضع إلى اليوم».

أما محاولة تقصّي أخبار أبناء صحابة النبي المقيمين في مختلف المدن فتكمن وراءها شواغل دينية وأخرى من علم الأنساب. والألفاظ الحجازية تقرن بمرادفات أحدث عهداً لكي يفهمها القُراء العراقيون، في الأرجح، الذين لا يألفون الأولى. على هذا النحو وسواه شدَّد الواقدي وابن سعد على أهمية التقاليد الباقية. غير أن هذه الحساسية حيال الديمومة هي التي تجعل الواقدي، وبنسبة أقل ابن سعد، مؤرخين نقديين بصورة منتظمة، لأنها تمكِّنهما من كشف المفارقات

---

(٤٩) ابن سعد، **طبقات**، ج ٥، ص ٢٨٠.

الزمنية أو الإعراب عن الشك[٥٠].

ولا بدَّ من التمييز بين الشريكين في هذا الثنائي متى التفتنا إلى تفحص منهجهما النقدي. فمن الواضح أن الواقدي هو الشريك الأعلى مكانةً. كان ابن سعد، المعروف بكاتب الواقدي، الرجل الذي دبَّج المواد التي جمعها معلِّمه ثم وسَّعها. غير أن التقسيم إلى طبقات والروح النقدي الاستقصائي الذي يشيع في طبقات ابن سعد إنما يعود أصلاً إلى الواقدي[٥١]. ونحن نعرف الكثير عن حياته بفضل شذرات

---

(٥٠) عن مواقع الأحداث، انظر مثلاً ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٩٩؛ ج ٢، ص ٥٧؛ ج ٣، ص ٢٦٦، ٥٥٠؛ ج ٧، ص ٣٩٧؛ الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٤٦٧. عن استمرار العادات والأعراف انظر مثلاً، الواقدي، **المغازي**، ص ٦٥، ٢٠٧، ٣١٢، ١٠٣٢، ٣٣:١؛ ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٢٤٩، ٢٥٧؛ ج ٢ ص ٤٤؛ ج ٥، ص ٣٢٢. وتقصي أثر أبناء الصحابة في مختلف المدن يظهر في كل سيرة تقريباً ولا سيما في الأجزاء ٣ وما يليها من **طبقات** ابن سعد. وتوجد وفرة من المرادفات اللغوية في **طبقات** ابن سعد وكثيراً ما تسبقها عبارة يعني. عن كشف المفارقات الزمنية انظر **الطبقات**، ج ٢، ص ٢٩ و١٠٦. عن الشك انظر **الطبقات**، ج ٢، ص ١٧٣، حيث تجد: «وفي كل [أي في كل خبر] رواية، واللّه أعلم». ولكن قلَّما يوضع الواقدي موضع شك.

(٥١) أنا لا أقصد الحطَّ من إنجاز ابن سعد: انظر، مثلاً، الإشارات التالية إلى نشاطه النقدي في **الطبقات**، ج ١، ص ١١٧ (مصححاً موقعاً من المواقع)، ج ٢، ص ٢١ و٢٨٧ (محققاً أحد التواريخ)، ج ٢، ص ٣٠٩-٣١٠ (مثبتاً حجة بإسناد وافر)، ج ٣، ص ٢٦٦ (حب الاستطلاع الجغرافي)؛ ج ٣، ص ٤٥٤، ٥٧٧؛ ج ٤، ص ٤٧ (انتقاد النساخ)؛ ج ٣، ص ٤٦٢؛ ج ٤، ص ٣٧١ (البحث في الأنساب)، ج ٣، ص ٥٠٣ وج٨، ص ٣٢٠، ٣٣٦ (تصحيح معلومات الواقدي ـ وهي حالات نادرة). وثمة مقدمة مفيدة لـ **طبقات** ابن سعد بقلم إحسان عبّاس في طبعة دار صادر، بيروت، ج ١، ص ٥-١٧. وقد جمع ابن سعد جملة وافرة من المعلومات بصورة مستقلة عن الواقدي. غير أن منهجه النقدي لا يمثِّل تقدماً على منهج معلِّمه.

كبيرة من السيرة الذاتية. ولكن الأهم من هذا إنما هي الإشارات العديدة إلى الواقدي مستجوباً الرواة، متحققاً بنفسه، مجيباً عن أسئلة ابن سعد، مطَّرِحاً الأخبار الضعيفة بحزم، مصحِّحاً التفاصيل، مراجعاً السجلات والمدوَّنات المحفوظة، معلقاً التواريخ المضبوطة بالحوادث، منقِّياً التاريخ من الأوهام الشعبية أو من تصحيف النساخ، ومبعداً نفسه صراحة عن عمل ابن إسحق. هذه الصورة لمؤرخ في «مختبره» أشدُّ حيويّةً وأكملُ سيرةً من صورة أي مؤرخ إسلامي آخر، لربما باستثناء ابن خلدون. فالواقدي خبير في التاريخ ولا يُسمح لقارئه أن ينسى ذلك[٥٢].

يمثِّل عمل الواقدي، بمعنى ما، تراجعاً عن آفاق ابن إسحق العالمية. فالمشهد التاريخي ما قبل الإسلامي الذي عُني به الأخير اطُّرِح، ومثله اطُّرحت نزعة ابن إسحق لتسليط الأضواء على المقدَّس والعجائبي أو حتى المستغرب في حياة محمد. ففي مغازي الواقدي يبدو محمد قائداً سياسياً وعسكرياً في المحل الأوّل ونبياً مشرِّعاً في المحل الثاني. ولكن الواقدي إذ فعل ذلك فقد أعان على دفع التأريخ باتجاه الدقة الواقعية والاختصاص داخل موضوع واحد، وهو محمد

---

(٥٢) لن نذكر هنا إلا إشارات جزئية لأن الإحالات الأخرى قد وردت في الحواشي السابقة. عن استنطاق الرواة انظر مثلاً الواقدي، **مغازي**، ص ٣٤٤-٣٤٥؛ الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٢٨٣، ١٨١٢ وج٤، ص ٢٣٥٧. عن المحاورات مع ابن سعد، انظر **طبقات**، ج ١، ص ١٩١؛ ج ٢، ص ١٠٠؛ ج ٣ ص ١٧؛ ج ٥، ص ٢٢١. عن الرجوع إلى المحفوظات انظر مثلاً، **مغازي**، ص ١٠٣٢ **والطبقات**، ج ١، ص ٢٩٠ وأيضاً **مغازي**، ص ٤٤١، ٥٧٢ عن اعتماده على الكتابة. عن تصحيح خطأ شائع بسبب الشعر، انظر **طبقات**، ج ٢، ص ٨١. عن علاقته بابن إسحق انظر الحاشية ٥٣.

وأمته. ربما كانت هذه النظرة إلى التاريخ أقل عظمة من نظرة ابن إسحق. ولكنها أيضاً نظرة أدقّ وأضبط، وأيسر تطبيقاً عملياً، وأنفع، فيما كان يأمل الواقدي، لاستعمال العدد المتكاثر من كتاب الدولة والفقهاء والعلماء في أوائل خلافة العباسيين. فالتاريخ المدوَّن قد نُقِّي من مكوِّناته الوهمية وجعل معيارياً ومُنح هيكلية مفهومة وأُرِّخ ورتِّب في طبقات وجعل يمتد في سلسلة واحدة غير منقطعة من الشرعية والأعراف الاجتماعية المعزَّزة بالإجماع. ويستعمل الواقدي الإسناد على مستويين: مفصَّل وصريح للسجال، جماعي غير شخصي للحوادث الدنيوية. وقد تعرَّض الواقدي، كابن إسحق، للانتقاد على تساهله في الإسناد من قبل المحدِّثين المتخصّصين الذين أضحوا يميزون أنفسهم تمييزاً أحدَّ من ذي قبل عن زملائهم العلماء. كان الاختصاص الصارم قد بدأ يملأ الأجواء. ومغازي الواقدي وطبقاته تحتفي بذكرى نبي وأمته معاً. والنتيجة هي رؤية التاريخ باعتباره سجلاً قابلاً للاستعمال السياسي بالمعنى الواسع. فمع الواقدي تمَّ الفصل بين الحديث والتأريخ أو كاد(٥٣).

---

(٥٣) يبدو أن Horovitz (الحاشية ٤٦ أعلاه) لم ينتبه ولا انتبه Marsden Kones (انظر أدناه) إلى المواضع العديدة في **طبقات** ابن سعد حيث لا يكتفي الواقدي بالإشارة إلى ابن إسحق بل يشكك في معطياته بانتظام. أما ابن سعد فهو يدرك بوضوح الخلاف بين الشيخين: انظر، مثلاً، **طبقات**، ج ٣، ص ٥٢، ٥٣، ١٦٨، ١٦٩-١٧٠، ٢٣٤، ٢٤٥، ٣٨٦، ٣٩١، ٤١٨، ٤٥٩، ٤٨٧؛ ج ٤، ص ٢٢٥. فالواقدي يسمي ابن إسحق بالاسم ويخطّئه في عدة مواضع: انظر **طبقات**، ج ٣، ص ٤٧٠، ٥٠٣، ٥٥٥، ٥٦٨، ٥٨٤؛ ج ٤، ص ٣٥ وربما ج ٣، ص ٤٩٣ و٤٩٨. عن آراء Marsden Jones في الواقدي، انظر مقالته "The Chronology of the Maghazi - A Textual Survey", *BSOAS* 19, part 2 (1957), 245-80, and "Ibn Ishaq =

التاريخ القبلي: علم الأنساب

يبدو أن العناية بالنَّسب لم تزل شائعة عند العرب منذ أقدم العصور. فالأنساب تشكّل جزءاً كبيراً من المنقوشات الصفائية التي ترقى إلى قرابة القرن الأوّل قبل الميلاد والتي عثر عليها في شمال الأردن. ومن أدل هذه المنقوشات على ذلك ما يلي:

لهانئ بن ظنئيل بن أحلام بن منئيل بن شمق بن ربن بن حمية بن صب بن دهمل بن جميل بن طهرة بن ها - ياسر بن بحيش بن ضيف[٥٤].

والأرجح أن هذه الأنساب كانت موضع اهتمام بالغ وكان الخالف يتوارثها بعناية عن السالف. وهي تنتمي إلى العالم نفسه الذي أنتج بعد مدة غير مديدة، نسباً كالذي نجده في مستهل إنجيل متى، كما أنها

= and al-Waqidi: The Dream of Atika and the Raid to Nakhla in Relation to The Charge of Plagiarism", *BSOAS* 22 (1959) 41-51, وكذلك مقدمته لطبعته للمغازي (London: Oxford University Press, 1966) اللتان يقوِّم الواقدي فيهما باعتباره مصدراً تاريخياً. إن انتقادات الواقدي لابن إسحق، على الرغم من الإشادة به في الطبري، **تاريخ**، ج ٣، ص ٢٥١٢، إن تلك الانتقادات التي يوردها Horovitz، تعبّر عن تطور مختلف جداً لنطاق التاريخ النبوي وقيمته وربما أيضاً لمختلف المواقع التي يحتلها المؤرخان داخل مجتمعيهما السياسيين. كان الواقدي أوثق ارتباطاً بالبرنامج العباسي من ابن إسحق. وتحتوي سيرة الواقدي القيمة، في **تاريخ البغدادي** ج ٣، ص ٣-٢١، على رواية مثيرة للاهتمام (ج٣، ص ٧) عن استعمال الواقدي للإسناد وتفضيله الإسناد الجماعي لأن إيراد كل ناقل بمفرده مع روايته يطيل الكلام من دون حاجة. ولئن صح هذ الخبر فقد يكون واحداً من أوائل الإشارات إلى افتراق منهجي المؤرّخين والمحدِّثين.

(٥٤) F. V. Winnett, *Safaitic Inscriptions from Jordan* (Toronto: University of Toronto Press, 1957), p. 28, inscription no. 130.

تردّد، ولا شك، صدى اهتمام قديم جداً في الشرق الأدنى. غير أن النسب لم يكن مجرَّد اهتمام قبلي أو مجتمعي، لأنه كان يمتد إلى الخيل موحياً بفروسية تداعيات الموضوع. والأولى، إجمالاً، أن ينظر إلى النسب باعتباره مبدأً تنظيمياً، أو أداة معرفية تروي التاريخ بترتيبه في بنية تشبه شجرة العائلة. ثانياً يبرز النسب الفحول من الناس والخيل، علماً بأن من معاني الفحولة «إنتاج النسل». وهكذا نجد أن النسب، بما هو مبدأ تنظيمي، لا يبتعد كثيراً عن الطبقات ما خلا أمرين وهما أن (١) الطبقات تتعلق كلياً بالمسلمين والبشر بينما النسب لا يختص بذلك و(٢) للطبقات بنية دينية وموضوعية من حيث السابقة والموطن بينما النسب غابة من أشجار العائلة المصفوفة تبعاً للقبيلة.

ويعرض القرآن في الآية ١٠١ من سورة المؤمنون، الصورة التالية لأهوال يوم الحشر:

فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذٍ ولا يتساءلون.

قد لا يوجد صورة أبلغ من هذه لتطبع في أذهان جمهور العرب القبلي فكرة انحلال العلاقات الاجتماعية انحلالاً تامّاً. كان لتلك الأنساب شأن خطير في السياسة القبلية بحيث إن فقدان الاهتمام بالنسب كان يعني نهاية الحياة السياسية وكل تفاعل اجتماعي. هذه الصورة لتلاشيء كل روابط النسب وكل اهتمام بها تكمل غيرها من صور اليوم الآخر الذي (لا بيع فيه ولا خلال) المقصود بها الإعراب عن توقف كل الأنشطة. وسواء أكان محمد نفسه قد نهى عن الإفراط في تحرّي النسب أم لا، ومن شأن سيرته أن توحي بنفوره من المفاخرة القبلية، فإن علم الأنساب لم يحتل موقعاً مريحاً داخل العلوم التاريخية في الإسلام. ولذلك أسباب منها أن هذا العلم لا معنى له

عند الموالي من غير العرب ولا في بيئةٍ حضريةٍ باطراد. ومن أسباب ذلك أيضاً أن الأرستقراطية القبلية العربية التي شكّلت أهم أبطال النسب ورعاته، فقدت معظم نفوذها السياسي والعسكري في أوائل الخلافة العباسية. والواقع أنه في تلك الفترة بلغ علم الأنساب، من حيث هو من العلوم التاريخية، درجة رفيعة من التطور، حتى غدا كأنه توكيد للهوية العربية في إمبراطورية تتزايد فيها القوميات تنوعاً. ومع ذلك فقد كان النبي عربياً من الأقحاح. وقد تمَّ التوصل إلى صيغة تسوية: لا بدَّ من الإلمام بشيء من النسب من أجل معرفة نسب محمد ومن أجل غايات الزواج والمواريث. ولكن أكبر كتب النسب ظهرت تحديداً عندما لم يعد للأرستقراطية العربية يد في حكم الإمبراطورية الإسلامية. وربما جاز للمتأمل أن يعتبر تلك الكتب بمثابة نقش على ضريح عرب الجاهلية والإسلام على حد سواء[(٥٥)].

أوّل تنظيم منهجي للنسب كان، في أرجح الظن من عمل فريق كلبي النسب كوفي الدار، مكوَّن من أب وابن متحدِّرين من عائلة أرستقراطية امتدت من الجاهلية إلى الإسلام. والابن، هشام بن محمد (توفي سنة ٢٠٤ أو ٢٠٦/ ٨١٩ أو ٨٢١) المعروف بابن الكلبي، هو،

---

(٥٥) عن تطور علم الأنساب، انظر Ignaz Goldziher, *Muslim Studies,* ed. S. M. Stern (London: George Allen and Unwin, 1967), 1: 164-90; S. D. F. Goitein's Introduction to his edition of Vol 5 of Baladhuri, *Ansab al-Ashraf* (Jerusalem University Press, 1936) 14-24; A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing,* index, but especially pp. 146-7; Werner Caskel, *Gamharat an-Nasab: des genealigische Werk des Hisham ibn Muhammad al-Kalbi* (Leiden: Brill, 1966), Vol 1; M. J. Kister and M. Plessner, "Notes on Caskel's *Gamharat an-Nasab",* *Oriens,* 25-6 (1976), 48-68.

فيما يبدو، الذي وضع على نحو مسهب ضعيف الترتيب كتلة المواد التي كان أخذها عن والده وشيوخه. ولا يُعرف إلاّ القليل عن حياة هشام الذي سرعان ما غدا **المرجع** الذي يرجع إليه في أنساب العرب ويقتبس منه في المصادر. وقد مال علماء الحديث إلى اطِّراحه واعتباره مجرَّد صاحب نوادر أو أسوأ. ولا يبعد أن يكون لما رمي به من ميل إلى التشيُّع يد في إهماله من قبل أصحاب مؤسسة الحديث السني الهائلة والمتزايدة الشأن. ولكن من الجائز أيضاً أن تكون الكوفة في أوائل خلافة بني العباس قد حافظت على تقاليد الفخر بالنسب العربي التي باتت تعدُّ تافهة أو حتى تخريبية في نظر الدولة الجديدة ذات الطموحات الإسلامية الجامعة. لقد أضحت الكوفة معقل القضايا الخاسرة وفي طليعة تلك القضايا قضية التشيع لعلي وقضية النسب العربي(٥٦).

لم يولِ مؤرخو السيرة، من أمثال ابن إسحق معاصر ابن الكلبي الأب، كبير اهتمام للأنساب. ويبدأ ابن إسحق سيرته بنسب محمد، مقلِّداً بصروة واعية، في أرجح الظن، نسب المسيح في مستهل إنجيل متى. بعد هذا يتضاءل عدد الأنساب الطويلة. امرأتان تحتلان مكانة مركزية في سيرة محمد، حليمة مرضعة النبي وخديجة زوجته الأولى

---

(٥٦) عن الكلبيين الأب وابنه، انظر *E12*. عن الحياة السياسية في الكوفة انظر:
Martin Hinds, "Kufan Political Alignments and their Barkground in the Mid-seventh Century A. D.", *IJMES* 2 (1971), 346-367.
عن كون الكوفة داراً للأرسقراطية القبلية العربية، انظر مثلاً ابن سعد، **طبقات**، ج ٦، ص ٥ وما يليها. وثمة الكثير عن الحياة الدينية والأدبية في الكوفة في كتاب يوسف خليف، **حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني للهجرة** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨).

استحقتا نسباً مستفيضاً. ولكن سلسلة النسب الطويلة لا ترد إلاّ نادراً وإلاّ متى انتقي الفرد وأُفرد بتكريم خاص. أما عند الواقدي، فالنسب ليس من الاهتمامات الجوهرية ولا ترد الأنساب الطويلة في الغالب إلاّ مقرونة بقوائم أسماء المشاركين في الحوادث الجسام. ومع ذلك فنحن نعرف من مصادرنا أن خبراء النسب، وكثير منهم كوفيون، أبقوا على هذا التقليد حتى العهد العباسي. وخير دليل على الموقف الذي كان على نسابة كهشام ابن الكلبي أن يواجهه، هو ذاك الذي نجده في ملاحظات عالم الحديث الكبير أحمد ابن حنبل المستهزئة:

> هشام بن محمد بن السائب الكلبي من يحدِّث عنه؟ إنما هو صاحب نسب وسمر، ما ظننت أن أحداً يحدِّث عنه[٥٧].

وقد اقتبس مؤرخون آخرون للسيرة من هشام اقتباسات متفاوتة الطول في موضوع النسب، ولا سيما الصلة المثيرة للجدل بين معدّ بن عدنان وإسماعيل، جدَّي العرب الأكبرين. ولكن بعد تفصيل سياقات النسب المختلفة بين هذين الجدَّين يضيف ابن سعد معلِّقاً:

> ولم أرَ بينهم [علماء النسب] اختلافاً أن معداً من ولد قيذر بن إسماعيل، وهذا الاختلاف في نسبته يدل على أنه لم يُحفظ وإنما أُخذ ذلك من أهل الكتاب وترجموه لهم فاختلفوا فيه ولو صحَّ ذلك لكان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أعلم الناس به. فالأمر عندنا على الانتهاء إلى معد بن عدنان ثم الإمساك عما وراء ذلك إلى إسماعيل بن إبراهيم[٥٨].

كانت أمثال هذه التعليقات، بالطبع، انتقاداً مقنَّعاً لنوع الأخبار التي

---

(٥٧) البغدادي، **تاريخ**، ج ١٤، ص ٤٦.
(٥٨) ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٥٧-٥٨.

كان ابن الكلبي يتعامل بها ولتعلُّقها بمأثورات غير إسلامية مشكوك في صحتها. وتُظهر هذه التعليقات أن علماء السيرة والحديث كانوا مصمِّمين على حصر وتحديد العناصر الفولكلورية التي قد تتسرب إلى داخل بحثهم المتخصص في التأريخ المقدس.

يخبرنا ابن الكلبي أن والده علَّمه، وهو بعد فتى، نسب النبي. وقد روى الكثير عن أبيه، ولا سيّما في تاريخ الأنبياء وعاديات الجاهلية الأولى وأنسابها. ولكنه تعلَّم الكثير على نفسه:

> إني كنت أستخرج أخبار العرب وأنساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمار من عمل منهم لآل كسرى وتأريخ سنيهم من بِيَعِ الحيرة وفيها ملكهم وأمورهم كلها[٥٩].

ونعلم من الإشارات التي يوردها ابن سعد أنه كان لابن الكلبي شبكة واسعة من الرواة بين القبائل العربية الممثلة في الكوفة. ونجد في الإشارات التي يوردها الطبري أن ابن الكلبي نقل أخباراً تاريخية كثيرة عن أبي مخنف الكوفي وزميله المؤرخ عوانة بن الحكم الكلبي. وعندما ينشر هذا النشاط الأدبي أمامنا نكتشف حب استطلاع شمل التاريخ الجاهلي والإسلامي وعاديات التوراة والفرس. ولكننا نلمس اهتماماً واضحاً بالأنساب والأوائل، والحقب والأعمار والوفيات وسني الملك وسوى ذلك من المعالم التاريخية. فمن هذا الحقل اقتبس المؤرخون اللاحقون بكثرة ورَوَوْا عن هشام وفي هذا الحقل اكتسب ابن الكلبي شهرته الواسعة والمهزوزة في آن معاً[٦٠].

---

(٥٩) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٧٧٠. عن تحصيل هشام العلمي في صباه، انظر ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٥٥.

(٦٠) عن الرواة من القبائل انظر ابن سعد، **طبقات**، ج ١، ص ٣٠٠، ٣٠١، =

وجمهرة النسب أهم أعمال هشام وإن كان عملاً ناقصاً. والجمهرة قائمة بأسماء القبائل العربية، تبدأ بقريش ثم تمضي لتفصِّل أنساب القبائل الكبرى والعشائر والبطون، وتشفع ذلك بسيرة موجزة للشخصيات البارزة. والعمل يفتقر إلى الدلالة المقدسة أو حتى إلى الأهمية الأدبية التي لأعمال ابن إسحق أو الواقدي. كما أنه ليس بالعمل الذي يقتصر تأليفه على مؤلف واحد إذ إنه يشتمل على شروح وتعليقات وإضافات وضعتها أيد عديدة. وهو لا يحتوي إلاّ على القليل من التأملات المنهجية، وبعض الملاحظات المتشككة المقتضبة، وبعض تصحيحات الأسماء وبعض التعليقات على صحة نسبة الأشعار المذكورة فيه وبعض الاعترافات بالجهل. كانت الغاية منه أن يكون عملاً مرجعياً ولئن اعتبرنا كتاب أنساب الخيل للمؤلف نفسه دليلاً وقرينة فمن الجائز أن يكون ابن الكلبي قد وضع ما يشبه الفهرس في نهاية الكتاب لتسهيل مراجعته(٦١).

= ٣٠٩، ٣٢٥، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٦. أما في التاريخ التالي لفترة محمد فلا يعدُّ هشام في أعمال الطبري أكثر من مجرد ناقل لأبي مخنف وعوانة. وتذكر الكوفة كثيراً ويحكى عنها: انظر مثلاً الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٨٠٥ وج٢، ص ١٨٥. عن اهتمام هشام «بالأوائل» انظر كتابه، **الجمهرة**، ص ١٣٥، ١٨٦، ٣١٢، ٣٨١، ٤٨٤، ٤٦٨، ٥٦٣، والطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٠٤، ٢٢٦، ٣٤٧. وثمة دفاع نشيط حديث العهد، ولكنه لربما مفرط في الثناء، عن هشام باعتباره مصدراً موثوقاً من مصادر التاريخ ما قبل الإسلام في Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Wastington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984), pp. 349-366.

(٦١) عن بعض الأمثلة من تعليقات هشام، انظر **جمهرة**، ص ١٩، ٢٢ (تصحيح الأسماء)، ص ٢٠ (تأصيل الألفاظ)، ص ٣٢٦ (نقد صحة بيت من الشعر وانظر أيضاً الطبري، **تاريخ**، ج ١ : ص ٧٥١)، ص ٣٤٠ (تعبير نادر عن

ومع ذلك فهو عمل كان له، في أرجح الظن، وقعٌ لا يستهان به على عصره والعصور اللاحقة. ونحن نحصل فكرة عن هذا الوقع من الطريقة التي يعتمدها الكتاب في توثيق انتشار القبائل العربية في الشرق الأوسط، وتحولها من جماعات عربية إلى أحزاب سياسية إمبراطورية. لم يكن ابن الكلبي إذاً يقوم بتمرين في إعادة تركيب معلومات أثرية بل كان يسعى على كل صفحة تقريباً أن يبيِّن أين حلَّت هذه القبيلة أو العشيرة أو هذا البطن وأن يدقِّق في تاريخ أعيان القبائل. ولكي ينظِّمَ هذا النسب الحيَّ استعمل هشام مجموعة من الألفاظ التي أصبحت مصطلح هذا العلم. فاللفظ دَرَجَ، مثلاً، يستعمل للدلالة على أن رجلاً ما من بيت ما مات ولم يعقب؛ كما أن عبارة وإليه البيت والعدد تعني أن عشيرة معيَّنة هي الآن أبرز العشائر وأكثرها عدداً داخل جماعتها القبلية. أما سوى هذه من المصطلحات فهي موضع خلاف أكبر، ومن ذلك مثلاً الثلاثي: شريف ورأس وسيّد[٦٢]. فهل تدلُّ على سجايا خلقية أم هي تدلُّ أيضاً على الزعامة السياسية؟ وهي، أيّاً ما كان الأمر، تدلُّ على الطبقات الأرستقراطية في الإمبراطورية، القضاة، والولاة، والقادة العسكريون وأعيان القبائل الذين يمتدُّ نسبهم، صالحاً كان أم طالحاً، ليرقى إلى أيام الجاهلية. ثمة نَفَس بطولي أو ربما جاهلي في

= الشك)، ص ٤٧٢-٤٧٣، ٤٨٨ (نقد الشرقي ابن القطامي، وهو نسابة آخر).

(٦٢) ثمة مناقشة وجيزة جداً لهذه المسألة المهمة في Caskel, *Gamharat an-Nasab* 1: 37. إن من شأن دراسة هذه الألفاظ دراسة استقصائية أن تلقي الأضواء على تكوُّن أوائل النخب الإسلامية. وفي ما يلي إحالات بارزة الدلالة: **جمهرة**، ص ١٢٦، ٢٢٨، ٢٦٨، ٥٥٦، ٥٦١ (شريف)؛ ١٧٥، ٢٩٣ (رأس)؛ ١٩٤ الحاشية رقم ١ و١٩٩ (سيد).

نسيج «جمهرة» ابن الكلبي، لأنه لا يعدُّ حرياً بالذكر فيه إلاّ القلة البارزون من أية عشيرة ولا يكرم بالشعر سواهم. ولا بدَّ لنا من أن نقابل هذا بالنزعة الجماعية في تواريخ الواقدي وابن سعد، إذا أردنا أن نفهم الجاذبية العروبية لكتاب ابن الكلبي والارتياب الذي شاب النظرة إليه في الدوائر الإسلامية الأوسع.

وإن الناظر في ما أنجزه هشام ليزداد استبصاراً إذا ما تفحَّص الاقتباسات العديدة التي يقتبسها منه الطبري في تاريخه الكوني. هنا تظهر بتمامها سعة اهتمامات هشام التاريخية وتبدو مترامية ما بين آدم والعباسيين. فهو المرجع في كتلة كبيرة من الأخبار عن الأوائل ربما جاز تسمية الكثير منها بأساطير الأصول الأولى. وتحتوي هذه الأخبار على أوائل من أمثال أوّل ملك للفرس، وأوّل ملك فرض الضرائب أو ضرب النقود، أوّل طبيب أو فلكي، أوّل رجل شاب ثم صلع، أوّل من أكرم الضيف وما إلى ذلك، فضلاً عن أصل الوحوش وأشباه هذا من قصص الأصول الأولى[٦٣]. هنا أيضاً نجد ابن الكلبي نسَّابة لا للعرب فحسب بل ولغيرهم من الأمم ولا سيما الفرس. ولكن قلَّة خبرته في هذا المجال تنكشف تحت مجهر الطبري الذي كثيراً ما يؤاخذه على عدم الالتفات إلى أهل العلم في هذا الحقل[٦٤]. والطبري يهمل ابن الكلبي، مثلما أهمله ابن سعد من قبله، عندما يصل إلى تاريخ النبي ثم لا يعود إلى الاستعانة به في ما يتعلق بصدر الإسلام إلاّ من حيث هو راوية عن أبي مخنف وعوانة.

ويروي الطبري، على ذمة الواقدي، قصة عن هشام من شأنها وإن

---

(٦٣) عن المراجع انظر الحاشية ٦٠، أعلاه.

(٦٤) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥.

كانت غير صحيحة أن تكشف شيئاً من صورته بين معاصريه وبين العلماء الذين جاؤوا بعده. فقد كان هشام، فيما يبدو، رجلاً فقيراً يسير بين الناس بأسمال بالية. وذات يوم رآه الراوي يركب جواداً مطهماً وعليه حلَّة نفيسة. فلما سئل عن هذا التغيير طلب هشام من الراوي أن يكتم ما يسرُّ إليه به ثم خبَّره كيف دعي للمثول أمام الخليفة المهدي الذي أطلعه على رسالة فيها من رقيع الشتم للعباسيين ما أعجز ابن الكلبي عن متابعة القراءة لولا أن حمله الخليفة على ذلك. وإذ سأل من كاتب الرسالة قيل له إنه صاحب الأندلس. فاشتعل غضب هشام وشرع في سبِّ صاحب الأندلس وأسلافه بما سرَّ الخليفة. ثم دعا المهدي بكاتب فأملى ابن الكلبي عليه كتاباً في المطاعن على الأموي راق الخليفة كثيراً، فألحقه بكتاب الردِّ وأرسله بالبريد السريع إلى الأندلس، وأمر لابن الكلبي بجائزة سنيَّة تعبيراً عن امتنانه[٦٥].

كان هشام بن الكلبي رجلاً واسع المعرفة، وكان روح معرفته أكثر تعلُّقاً بالماضي الجاهلي منه بالحاضر الإسلامي. وكان علمه من النوع الذي سرعان ما تجاوزته الحوادث وتغيُّرات الأمزجة والنماذج وكان اختصاصه بعلم الأنساب أوثق صلة بالعنجهية الاجتماعية وعرضة لأن يُستخدم بسهولة للسباب والشتم. وفيما كانت العلوم الإسلامية على أنواعها تشحذ أدواتها المنهجية وتحدِّد حقولها فالأرجح أن نشاط ابن الكلبي قد بدا حينها بمثابة مفارقة تاريخية خطرة ومضطربة. وكان لا بدَّ لهذا الاختصاص من أن يعيد هيكلة موضوعه ومنهجه قبل أن يتعايش مع هذه العلوم الناشئة ويتعاون معها. وقد أُنجزت هذه المهمة على أيدي جيل جديد من النسّابين.

---

(٦٥) الطبري، تاريخ، ج ٣، ص ٥٢٨.

تكملة التاريخ القبلي: إعادة صياغة علم الأنساب

كان المؤرِّج ابن عمرو السدوسي (توفي سنة ١٩٥/ ٨١١) معاصراً لهشام وأكبر منه سنّاً بقليل. وهو، على ما يقوله محقق كتابه الحديث، مؤلف أقدم عمل في النسب وصل إلينا وعنوانه كتاب حذف من نسب قريش. وهذا بالفعل كتاب موجز في حوالى خمس وتسعين صفحة، ولكنه موضوع تبعاً لتصور وروح مختلفين تماماً لكتاب ابن الكلبي. وهذا الروح يستعلن في الجملة الافتتاحية للكتاب:

هذا كتاب حذف من النسب ولو كتبتُ كتاب استئصال لشغلتني سيرة النبي صلّى اللّه عليه وسلّم وسيرة بني العباس دهراً[٦٦].

هذا نسب تمّ تصوُّره وصوغه في هيكلية تشبه نسب هشام شبهاً خارجياً ولكن مضمونه ودافعه الإيدلولوجي جديدان. وإن وصفه بالعمل الدعاوي للعباسيين لا يجانب الصواب تماماً، غير أنه لا يفي بحق دلالة الكتاب في نطاق علم أنساب أعيد تشكيله لخدمة عهد جديد. هذا العهد الجديد، عهد الدعوة المباركة، يعلن قدوم حكم آل النبي، وهو حكم نبوقراطي [والنسبة إلى النبي] تستطيع الجماعة التقية فيه مرة أخرى أن تقدِّم ولاءها الشرعي لحاكم «مبارك». غدت قريش تحتل الصدارة، ولكنها قريش منقسمة أخلاقياً إلى معسكرين: العباسيون الفضلاء الذين أبلوا خير بلاء في نصرة النبي، والأمويون الخطاة الذين كانت مناياهم القتل[٦٧]. والمواجهة هذه قرآنية من حيث غائيتها اللاهوتية، تضع الخير في مقابل الشر، وتبتعد كثيراً عن أيام

---

(٦٦) المؤرِّج، **حذف**، ص ٢.

(٦٧) المؤرِّج، **حذف**، ص ٧، ٣٣، ٣٦.

الجاهلية الملحمية. كان النسب يطوى تحت جناح جديد، وهي عملية أدَّت إلى إغناء هذا النوع الأدبي بتكثيف سجاليته التأريخية، ولا سيما عندما راحت الأحزاب الأخرى تُعنى فيه وكذلك الأفراد.

والكتاب، في الأساس، مصنف مختص بتفصيل هيكلية قريش ومرتَّب تبعاً لنوع من التراتبية المقدسة يحتل فيها بيت العباس القبة السياسية والدينية من هذه الهيكلية. وهو لذلك يشكّل نموذجاً تمثيلياً لكمية ضخمة من الأدبيات التي أنتجتها الدولة العباسية لتسويغ الدور التاريخي الملتبس الذي قام به العباس. ولكن الكتاب يسعى أيضاً إلى نشر نظام إجماعي للتثبُّت يشدِّد على دور الفقهاء والزهَّاد[٦٨]. بعبارة أخرى لم تكن هذه النخبة التقية العالمة الجديدة مجرَّد زخرف في شجرة النسب؛ بل إنها أداة تحديد الحقيقة الأخلاقية والتاريخية. ولم تكن الغاية من هذا النوع من النسب إذاً غاية مرجعية في المحل الأوّل كما كانت الحال عند ابن الكلبي. بل هي مبرمجة بنظرة إلى التاريخ تستهدف تسليط الأضواء على وصول الأسرة «المباركة» التي من خلالها ينبغي إعادة تعريف وتوجيه القِيم والأعراف الاجتماعية.

من هنا فإن هذا النسب تاريخي في تصميمه أكثر من نسب ابن الكلبي لأنه، تحديداً، أميل إلى السجال:

> وقام ابنه عبد الملك بن مروان فقتل ابن الزبير ثم ولي الخلافة هو وولده فلم تزل لهم حتى أخرجها اللّه من أيديهم بهذه الدعوة المباركة... ثم قام مروان بن محمد بن مروان فطالت فتنته ثم أخرجها اللّه من يده إلى بني العباس[٦٩].

---

(٦٨) انظر مثلاً، حذف، ص ٥١، ومواضع متفرقة عن الفقهاء والعباد.
(٦٩) حذف، ص ٣٣.

وتُشفع المداخل في معظمها، بسير قصيرة وكثير من الشعر، بحيث يكتسب العمل بعداً تاريخياً وأدبياً، لا يختلف كثيراً عن نوع الطبقات الذي عرف عند جيل لاحق من المؤرخين. ويُستشهد بالقرآن والحديث النبوي حيث تكون لهما علاقة بالحوادث أو الأفراد. ويعلّق المؤلف بين الحين والحين بعض الحواشي اللغوية. ولكنه معني جداً بأن يبرز من مات مسلماً ومن مات كافراً، مدرجاً الجماعة في سجل أخلاقي ينسجم مع نية المؤلف في إعادة تشكيل علم النسب على هيئة تراتبية التقوى(٧٠).

كتاب المؤرِّج في النسب إنما هو نسب غايته إجلال السلف الصالح وليس نسب الفخر بماضٍ عربي بطولي. وهو يسعى إلى إعادة توجيه التوقير عند الجماعة وإعادة تجميع «الغابة» العربية حول «الشجرة» العباسية، وإقامة تراتبية البِرّ والتقوى، بما يحوّل النسب إلى علم رديف للتاريخ المقدس. وفي هذا الاتجاه نفسه تابع فريق مكوّن من فقيهين من آل الزبير، وهما الزبير بن بكار وعمه مصعب، مساعيهما في مجال النسب.

مصعب، العم، (توفي سنة ٢٣٦/ ٨٥١) والزبير، ابن أخيه (توفي سنة ٢٥٦/ ٨٧٠) هما وليدا تراث أدبي زبيري من القرن الأوّل للهجرة ناقشناه على الإيجاز آنفاً(٧١). وهذا التراث، بدوره، كان وليد سلالة حاكمة أُقر زعيمها عبد اللّه بن الزبير خليفة لمدة بضع سنوات في أواخر ذلك القرن. وسرعان ما فقد الزبيريون السلطة ولكن بعد أن

---

(٧٠) من الأمثلة الساطعة على ذلك كتاب حذف، ص ٣٥: «كان لأبي أحيحة عشرة بنين... خمسة قتلوا كفّاراً، وخمسة قتلوا مسلمين».

(٧١) انظر أعلاه، الحاشية ٨ والحاشية ٢٥.

نظَّموا فريقاً من الفقهاء لنصرة دعواهم بأنهم روّاد إسلام أصلي في نقائه ومركَّز على إجلال صحابة محمد. وخلافاً للعلويين الذين كثيراً ما ثاروا على الأمويين والعباسيين كان آل الزبير مهادنين، يعملون على توجيه قدراتهم في اتجاه العلوم الدينية والأدب. وقد برز منهم على مرِّ السنين شعراء وفقهاء وقضاة وزهَّاد حفظ ذكرهم في صورة خاصة في كتاب نسب الزبير بن بكار.

ركَّز الزبير وعمه اهتمامهما، كالمؤرِّج، على قريش. وخلافاً للمؤرِّج، كانا بالطبع من قريش ومتحدِّرين من الزبير بن العوام ابن عمة محمد، وهو الذي صار يعرف لاحقاً بحواري رسول اللّه. كان القرن الأوّل من خلافة بني العباس، وهو القرن الذي عاش فيه هذان الرجلان وعملا، قرن التجارب الإيديولوجية. ذلك أن العباسيين الأوائل بعدما اطَّرحوا ما كانوا عليه من تطرف يوم كانوا ثوّاراً، تأرجحوا تأرجح رقّاص الساعة بين عدّة مواقف سياسية. وكان الخلفاء أثناء تحرِّيهم كل خيار (كالخيار العباسي الضيق، مثلاً، أو العلوي، أو حتى الأموي) يشجعون العلماء على استكشاف جذور هذه القواعد المتضاربة للسلطة السياسية. وكانت الأنساب مؤاتية على نحو خاص لمثيل هذا الاستكشاف لأنها تبيِّن الشواهد على إسهامات هذه الأسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي. وقد سلَّط النسابتان الزبيريان، ولا سيما الزبير بن بكار، الأضواء على دور أسرتهما أثناء إعادة بناء بيوتات أشراف قريش.

استفاد مصعب من سلسلة طويلة من النسّابين الذين سبقوه والذين ذكرهم بالاسم[٧٢]. وإجماع هؤلاء النسَّابة يعدُّ في نظر مصعب، كما

(٧٢) مصعب، نسب قريش، ص ٢٠١، ٢٠٣، ٢٦٢، ٢٧٣.

في نظر الواقدي، أساس إثبات الحقيقة: «وأجمع أهل النسب لا اختلاف بينهم»(٧٣). ولكن النسب بدأ ينمو ليصبح في الواقع، كالرواية، تاريخاً للجماعة الإسلامية الأولى على صورة النسب مع ضبط الوقائع عند الاقتضاء حتى عصر الكاتب. يترسّم تاريخ كل «بيت» من قريش من خلال سِيَرٍ، تطول أو تقصر، لإفراده البارزين. ويستعان بالشعر على سبيل التمثيل أو التثبيت وإن كان مصعب يشكِّك أحياناً في صحة بعضه. غير أن الأهم من ذلك هو المسعى المبذول لتكريس كبار الصحابة والارتفاع بهم فوق مستوى سياسة الأحزاب والسجالات:

وذكر أبو هريرة أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان على صخرةٍ بحِراء فتحرّكت فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: اهدئي، فما عليك إلاّ نبيٌّ أو صديق أو شهيد قال أبو هريرة: كان عليها رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير(٧٤).

أما الزبير بن بكّار فيبدو أنه قد وسَّع كثيراً المواد التي أخذها عن عمه مصعب في اتجاه ما لم يعد أحد معاصريه على الأقل يعتبره كتاب نسب بالمعنى الدقيق بل كتاب أخبار(٧٥). كان الزبير بن بكار عالماً بأتم معاني الكلمة في عصره ومحدِّثاً ثقة وخبيراً في الشعر واللغة. وقد تبدَّت هذه الاهتمامات في عمل ذي أهمية من حيث هو كتاب مختارات. وقرابة نصف الكتاب شعر مروي في معظمه لأجل قيمته الأدبية تحديداً لا لأية غاية أو قيمة تثبيتية يتحلَّى بها. يحتل آل الزبير

(٧٣) مصعب، **نسب قريش**، ص ٤.
(٧٤) مصعب، **نسب قريش**، ص ١٠٤.
(٧٥) البغدادي، **تاريخ**، ج ٨، ص ٤٦٩.

الصدارة وتروى الأشعار المطوَّلة في مدح الزبيريين. ويهتمُّ الزبير وعمه اهتماماً خاصاً بسلسلة الأمهات، فيسميان أمهات الأمهات على مدى عدة أجيال، ولا سيما أمهات أسرتيهما، وكأنما يفعلان ذلك تكريماً إضافياً لأصلهما العربي القرشي العريق. وإذ يشاهد المرء تعاقب الزبيريين الواحد تلو الآخر يشعر بأنه أمام حشد من أبطال الروح: نبلاء، أسخياء، شجعان، أتقياء، زهّاد علماء بلغاء يملأون طيف الفضائل الإسلامية كله. أما شرفهم فلا قبل لأحد بمنازعتهم فيه. في نسب الزبير تبدو الروايات أكثر امتلاء ونبضاً بالحياة من تلك التي نجدها في نسب مصعب. فحيث يُعنى مصعب أولاً بسرد قوائم الآباء والبنين، يبعث الزبير الحياة في الحوادث والشخصيات بما يورده من أشعار وحكم ونوادر. وهو أقل خشوعاً، إلى حدّ ما حيال السلف. والكثير من روايات الزبير تضيء محاسن الخلق وتطلُّ على القارئ بنبرة تعليمية:

وكان عبد الواحد [بن حمزة بن عبد اللّه بن الزبير] شرس الخلق وكان يقول: لي رأيان أحدهما أنسي والآخر وحشي ولم أنتفع قط إلا بالوحشي وكان عباد بن حمزة [أخوه] سيّد بني حمزة وأكبرهم وكان كثيراً ما يأتي عبد الواحد بن حمزة فيقول: إني حلفتُ أن لا أتغذّى اليوم إلا عندك فيسبُّه عبد الواحد ويقول أخذتَ أموالنا ففعلت بها وفعلت بها ثم جئت تفكَّه بي، فعل اللّه بك وفعل. ويقول عباد بن حمزة لنفسه: ذوقي! فيقول عبد الواحد: قد علمتُ أنك لم تأتني صبابةً بي، إنما جئتَ تعاتب بي نفسك، بطرت نعمتُها فجئت تؤدّبها، أما واللّه لأشفينّك منها ولأسمعنّها ما يسوؤها. أما الطعام فلا نمنعك منه. قال عباد: فواللّه ما أخرج من عنده حتى يصلح لي من نفسي ما فسد وتقول لي لا أعود[٧٦].

(٧٦) الزبير، **جمهرة**، ج ١، ص ٦٠.

العنصر البطولي هنا أقلّ من من ذاك الذي نجده عند هشام بن الكلبي. فنوع الأوائل، ذلك النوع الأدبي الأسطوري للأوائل المتناثرين عبر أيام الأقدمين، قد ولّى. والواقع أن أنساب الزبير وعمّه خالية من الإجلال الخاشع للأسلاف الذين أعادهم قرن أو أكثر من نقد الإسناد والصراع الحزبي إلى وضعهم الطبيعي أي إلى ناس كغيرهم من الناس. و«البطل» الوحيد هنا إنما هو قريش نفسها، آخر من بقي من الأرستقراطية العربية والإسلامية، وهي مقيمة في أنساب الزبيريين ولكن بصفتها أرستقراطية الدين أو الروح:

لما هم [عمر بن الخطاب] بفرض العطاء شاور المهاجرين فرأوا ما رأى من ذلك صواباً. ثم شاور الأنصار فرأوا ما رأى إخوانهم من المهاجرين في ذلك ثم شاور مُسْلمةَ الفتح فلم يخالفوا رأي المهاجرين والأنصار إلا حكيم بن حزام فإنه قال لعمر بن الخطّاب: إن قريشاً أهل تجارة، ومتى فرضت لهم العطاء خشيتُ أن يتّكلوا عليه فيدعوا التجارة فيأتي بعدك من يحبس عنهم العطاء وقد خرجت منهم التجارة فكان ذلك كما قال[٧٧].

أنساب البلاذري

كانت أنساب المؤرِّج ومصعب والزبير قد أعادت صياغة النسب تبعاً لمقومات التقوى الجديدة السائدة في أوائل أيام العباسيين. وكان تركيزهم، فيما رأينا، على قريش باعتبارها عماد الأمة وأرستقراطيتها الحقيقية، وروحها المرشد. غير أن أنساب البلاذري (توفي حوالى سنة ٢٧٩/ ٨٩٢) قد صممت على مقياس أوسع بكثير. والواقع أن المقياس كان من الاتساع بحيث إن أنساب الأشراف التي وضعها

---

(٧٧) الزبير، **جمهرة**، ج ١، ص ٣٧٣.

البلاذري تبدو أشبه بتاريخ شامل، مرتّب تقريباً حول بعض الأسر البارزة، منه بكتاب أنساب بالمعنى الحصري الدقيق. وثمة أيضاً تحوّل موازٍ في المناخ. ففيما يمكن أن توصف كتب الأنساب السابقة بأنها ملحمية بالمعنى البطولي أو الديني، فإن أنساب البلاذري تبدو أوضح «رومنطيقية»[٧٨]، وأقل مراعاة لحرمة قريش وأميل إلى المزاح المقصود وأصرح توجهاً إلى طبقة الكتّاب التي ينتمي إليها الكاتب نفسه.

في زمن البلاذري كانت الدولة العباسية، حتى يبدو أنه خدمها بصفة كاتب متوسط الرتبة معظم حياته المهنية، قد طوت مئة سنة وزيادة. وكان الخلفاء العباسيون قد اتَّبعوا خلال هذا القرن من الزمان مجموعة مذهلة في تنوعها من السياسات والخيارات الدينية. وكثيراً ما كانت التحولات سريعة ودراماتيكية. ومع أن هذه التغييرات في السياسة كانت ذات أثر في ضعضعة النخبة السياسية ـ العسكرية بالإمبراطورية، فمن المرجّح أنها أسهمت في الحيوية الثقافية لكبريات المدن العباسية. وربما جاز أن يسمى هذا القرن الثالث/ التاسع عصر المناظرة واستخلاص العِبر في التاريخ الثقافي العربي الإسلامي. إن تكاثر الأحزاب والفرق والدوائر الفكرية وما طوَّرته من مهارات جدالية حادة لتجد وصفاً كاريكاتورياً لها في مراوغات الجاحظ (توفي سنة ٢٥٥/ ٨٦٨) ومناوراته الكلامية، إذ ينقلب من موقع فكري معيّن إلى ضدّه في الرسالة نفسها. وفي الوقت نفسه، وربما كان ذلك بسبب انعدام

---

(٧٨) إن مصطلحي «ملحمي» و«رومنطقي» يستعملان هنا بالمعنى الذي سبق إلى تحديده الناقد الروسي M. M. Bakhtin في *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

الاستقرار الإيديولوجي ذاك في القمة، يلحظ المرء مزاجاً يسعى إلى الإحاطة بأبرز سمات تقاليد الجماعة وإعادة تقريرها وإعادة صياغتها. ولئن كان ذلك عصر العباقرة المغرّدين خارج سربهم من أمثال الجاحظ فقد كان أيضاً عصر «شيوخ الحديث»[٧٩] من أمثال البخاري ومسلم اللذين أسبغا على الحديث شكله النهائي. أما كُتّاب الطبقة الوسطى من البيروقراطية فيبدو أنهم لم يشاطروا كبار الكُتّاب تقلُّبات حياتهم المهنية، بل تابعوا مزاولة عملهم تبعاً لأصول البيروقراطية الإمبراطورية الروتينية التي كانت قد بلغت مرتبة عالية من التعقيد والدقَّة. وقد قيِّض لهذه البيروقراطية أن تغدو أهم ميراث مؤسساتي خلفته الإمبراطورية العباسية وورثته الدول التي عقبتها وطوّرته.

أنساب البلاذري تمتد إلى كبريات ولايات الإمبراطورية وحينما شهدت تأثير الأشراف فيها. ويبدأ الكتاب بسيرة مطوَّلة للنبي قيمتها التوثيقية الأساسية تكمن في أنها تعتمد اعتماداً مستفيضاً على نسابة آخر هو هشام الكلبي، المرجع الذي يجتنبه عادة كُتَّاب السير الميالين إلى اعتماد الإجماع كالواقدي. والنتيجة هي سيرة أميل إلى الأدب وأشد حيوية وأوفر قسطاً من الشعر وأسلس أسلوباً في الإخبار. وعند نهاية الفترة النبوية ينحو الكتاب نحو النسب في تفصيل أهل البيت النبوي ويلي ذلك فهرس مستفيض للمعلومات المتعلقة بمختلف نواحي سيرته. ثمّ، وبعد الفراغ من هذه المقدمة النبوية، ينبسط الكتاب الضخم نفسه أمام القارئ. فتأتي كبريات الأسر القرشية أولاً، ثم تليها على التوالي الأسر النزارية الأقل شهرة، أي تلك المتحدرة من عرب الشمال ويبدو أن العمل قد ترك من دون إتمام.

---

(٧٩) العبارة من Nabia Abbott.

تبدو أنساب البلاذري، من منظور واسع، أشبه بسلسلة من الأهرامات، ويشكل أعيان كل أسرة قمة من قممها. والتداخل في الزمان وفي الشخصيات الدرامية أمر لا مناص منه ولكنه يظلّ طوع سيطرة البلاذري الماهرة. وتجد المسائل الكبرى طريقها بين هذه الأهرامات، ومن هذه حركة المعارضة الكبرى في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، ألا وهي حركة الخوارج. والمجاورة بين رجل من الأشراف ورجل ثائر تضفي على الكتاب مسحة تهكّمية، وهو تهكّم يعزّزه تحرّر المؤلف الظاهر من كل الانتماءات الإيديولوجية. تُعرض الشخصيات البارزة من خلال سلسلة من الأخبار التي كثيراً ما تبدو مهذبة، لا بل مصنوعة لكي تقدم عبرة أو حكمة أو ملحة أو كلمة مأثورة. ويلجأ البلاذري أحياناً إلى الصورة النمطية الأدبية، مثال ذلك صورة الخليفة أو الوالي الذي يسأل رجلاً حكيماً سلسلة من الأسئلة (ما الشجاعة؟ ما السخاء؟ ما العقل؟ وهلم جراً) ويستخلص منه أجوبة قصيرة وتعليمية. غير أن وصف الشخصيات يشي، على وجه الإجمال، بمحاولة واعية لخلق التوازن الواقعي. فالأخبار عن الخليفة الأموي معاوية، مثلاً، تظهره على وجه مؤاتٍ وآخر غير مؤات بينما تسخر أخبار أخرى من رياء بعض قادة الأحزاب المبجَّلين. وفي الخبر التالي يحاول ابن عضاه عامل الخليفة الأموي يزيد، على مكة، أن يُكره عبد اللّه بن الزبير على مبايعة سيّده:

قال ابن الزبير لابن عضاه إنما أنا حمامة من حمام هذا المسجد أفكنتم قاتلي حمامة من حمام المسجد؟ فقال ابن عضاه: يا غلام ائتني بقوسي وأسهمي فأتاه بذلك فأخذ سهماً فوضعه في كبد القوس ثم سدَّده لحمامة من حمام المسجد وقال: يا حمامة أيشرب يزيد الخمر؟ قولي نعم فواللّه لئن قلتِ نعم لأقتلنك، يا حمامة أتخلعين أمير المؤمنين يزيد وتفارقين

الجماعة وتقيمين بالحرم ليستحل بك؟ قولي نعم فواللّه لئن قلت لأقتلنك. فقال ابن الزبير: ويحك يا ابن عضاه أويتكلّم الطير؟ قل لا ولكن أنت تتكلّم وأنا أقسم باللّه لتبايعنَّ طائعاً أو كارهاً أو لتقتلنَّ ولئن أمرنا بقتالك ثم دخلت الكعبة لنهدمنَّها... عليك فقال ابن الزبير: أوتحلَّ الحرم والبيت قال إنما يحلُّه من ألحد فيه[٨٠].

وما يستعمله البلاذري من أدوات صنعة المؤرخ النقدية بسيط إجمالاً. من ذلك أن أكثر العبارات تواتراً تحت قلمه لفصل الخطاب في الجدل على صحة خبر أو تاريخ أو حادث هي «وهذا الثبت». وللعبارة دلالتها إذا ما قوبلت بالصيغة الإجماعية التي يفضلها الواقدي ومدرسته وهي: «وهذا المجتمع عليه». وبينما تبدو هذه العبارة الأخيرة وكأنها تخاطب جماعة من العلماء المتجانسين فكرياً، تبدو صيغة البلاذري ناشئة عن ممارسة بيروقراطية حيال مَنْ دونهم من سائر الناس[٨١]. وهي تصدر، في ما يبدو، عن مؤرّخ يعتمد، في القسم اللاحق للفترة النبوية من مؤلفه، وفي أكثر الأحيان، على الإسناد الجماعي المعبَّر عنه في جمل مثل «قالوا» أو «يقال». ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الانتقال من ذكر الإسناد الدقيق في التاريخ النبوي إلى أسلوب أميل إلى الرواية بالنسبة إلى المواد غير النبوية في الكتاب نفسه يظهر كيف كان المؤرخون في هذا القرن الثالث للهجرة على استعداد لأن يتخذوا موقفاً مختلفاً حيال الأخبار، وهي اللفظة التي

---

(٨٠) البلاذري، **أنساب**، ج ٤، ق ١، ص ٣٠٩.

(٨١) يشنُّ الجاحظ هجمة شعواء على أخلاق كتاب الدواوين وموقفهم المتعجرف في رسالته في «ذمّ أخلاق الكتاب» في **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، ج ٢، ص ١٨٧-٢٠٩ ولا سيما في ١٩١-١٩٢.

باتت يومها تستعمل استعمالاً أدقَّ للدلالة على الأخبار التاريخية إجمالاً.

غير أننا قلّما نرى في أنساب البلاذري لمحات من صورة المؤرِّخ المنكبّ على عمله. فلا تعليقات في شأن المعايير المعتمدة لامتحان الأخبار، ولا إشارات إلى أسباب تفضيل هذا المرجع على ذاك، ولا حواشي موجهة إلى القارئ أو السامع على شكل ملاحظات أو تأملات. بل يجب أن نكتفي بتأكيداته الخاصة الجافة للحقيقة(٨٢). ولكن لا بدَّ من أن يكون قد صاحب هذه المجموعة الضخمة من الأنساب والسير كثير من البحث والقراءة، مثلما يتبيّن من ملاحظات نادرة جداً كالآتية:

وقال لي مصعب بن عبد اللّه الزبيري: الرواة تدخل من خبر هذا الحصار في هذا وخبر هذا في هذا [حصار مكة الأول والثاني](٨٣).

ولكن، لئن كان للعمل بمجمله غاية قصوى أو مغزى، فمن الجائز أن يكون ذلك في العبرة السياسية القائمة، تضميناً، في مشهد السلالات القوية الحاكمة تصعد وتسعد ثم يأفل نجمها، مشهد الآباء البُناة يشيدون الصرح الذي يعمد بنوهم الأقل منهم مقدرة وسعداً إلى تهديمه:

وبلغ عبد الملك أن كلباً جمعت لتغير على قيس وفزارة خاصّة فكتب إليهم يقسم لهم باللّه لئن قتلوا من بني فزارة رجلاً ليقيدنهم به فكفّوا.

---

(٨٢) انظر، مثلاً، البلاذي، **أنساب**، ج ١، ص ٢٢٦ (أثبت عندي: عبرة غير مألوفة) وص ٢٢٨؛ ج ٤، ق ١، ص ٤١٣ (انتقاد أبي عبيدة انتقاداً قاسياً).
(٨٣) **أنساب**، ج ٤، ق ١، ص ٣٣٩.

وكتب عبد الملك إلى الحجاج بن يوسف وهو عامله على الحجاز يأمره بأن يحمل إليه سعيد بن عينية وحلحلة بن قيس الفزاريين فبعث بهما إليه فحبسهما. وقدم على عبد الملك وفد كلب فعرض عليهم الديات فأبوها فقال إنما قُتل منكم الشيخ الكبير والصبي الصغير فقال له النعمان بن فرية قُتل منا من لو كان أخاك لاختير عليك فغضب عبد الملك وأراد ضرب عنقه فقيل له إنه شيخ كبير خرف فأمسك. وقال أبناء القيسيات وهم الوليد وسليمان ابنا عبد الملك وإبان بن مروان لعبد الملك لا تُجبهم إلاّ إلى الديات وقال خالد بن يزيد بن معاوية وأبناء الكلبيات لا إلا القتل. واختصموا... حتى علت أصواتهم وكاد يكون بينهم شر(٨٤).

كان البلاذري مؤهلاً بصورة فريدة، لأن يقدِّم لنا من موقعه البيروقراطي شهادة ساخرة، وإن متحفظة، عن حياة النخبة السياسية.

تكملة التاريخ القبلي: الفتوح

أكثر النقوش شيوعاً على أقدم النقود الإسلامية كانت الآية القائلة: «هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون (الآية ٣٣ من سورة التوبة). انتشرت فتوحات القرن الأول للهجرة على هيئة موجات كبرى، تتخللها فترات استجماع للقوى، أو حروب أهليّة مدمّرة أو أوبئة جارفة، أو سياسات رسمية لتحصين المواقع وتعزيزها. وكانت كل موجة تتّسم بالمزيج نفسه من الحميَّة والشوق لهذه الدنيا وللآخرة. وفي كل موجة كان صحابة محمد أو التابعون في عداد المشاركين بالفعل أو على ما جاء في روايات لاحقة، لأجل التوسط أو الشفاعة ولضمان أن يكون النصر ربّانياً. وعقب كل انتصار كانت حقيقة الرسالة تتوهج في عقول الأتقياء

---

(٨٤) أنساب، ج ٥، ص ٣١١.

وقلوبهم. ومع ذلك فقد كانت الأمة تنزل الضربات القاضية لا في «المشركين» فحسب، بل وفي نفسها أيضاً. كان ثمة الكثير الكثير من العبر التي يجب استخلاصها من هذا التعاقب بين النصر الباهر على الأعداء الخارجيين والفتن الداخلية الطاحنة. وكان من شأن المؤرّخ، تحديداً، أن يجد الكثير مما يستحق التأمل فيه من صروف الدهر وتقلّب الأيام.

وفوق ذلك كله، ومثلما يقع كثيراً في تاريخ البشر، كان وقع الفتوح على الغالبين أشدّ من وقعها على المغلوبين. ففي مدى مئة عام أو أقل طرأ تغيُّر جذري على البنية السياسية والاجتماعية والاقتصادية للقبائل العربية. ذلك أن الأمر لم يقتصر على ترك كثير منهم ديار أجدادهم إلى غير رجعة، بل كان على سوادهم الأعظم أن يستوطن دياراً أخرى وأن يتأقلم مع بيئات اجتماعية وجغرافية وثقافية مختلفة اختلافاً شديداً عما عهدوه. ولا شكّ في أن هذه العملية كانت أيسر وأرفق وقعاً في المناطق الأقرب نسبياً إلى شبه الجزيرة العربية، ولكن الأرجح أن اللقاء مع المغايرة في مناطق أخرى كان أبلغ فتنة وأبعد أثراً. فقد راحت العلائق الإقليمية الجديدة تكتسب، في صفوف الفاتحين، قوة الأواصر القبلية الأقدم منها عهداً. وكان ذلك كله يعني أن الغالبين قد مرّوا بتغيّر شامل في طريقة حياتهم خلال فترة جيل أو جيلين. ولا بدَّ أن ذلك أيضاً قد حمل الأتقياء أو المتبصّرين على إعادة النظر في الإيمان والعمل ومحاولة التماس العلاقة بين الحاضر والماضي.

لقد حظي تاريخ الفتوح باهتمام لا يستهان به عند دارسي أوائل الفتح العربي. فقد لوحظ، مثلاً، أن روايات الفتح تعيبها البطوليات والعاطفيات التي أقحمتها الأجيال اللاحقة التي ربما أرادت أن تصوّر تلك الفتوح تبعاً لبعض الألفاظ المتسقة مع مستلزمات أيامهم الدينية

والسياسية[٨٥]. ولكن يبدو أن هذا النوع الأدبي قد عرف عدداً غير قليل من الرواة الذين عايشوا الفتح وشهدوه، وهم إما أفراد شاركوا في المعارك أو هي روايات جماعية نسبت إلى الجماعة القبلية التي تناقلتها، كالباهليين مثلاً. ولعل أسهل المواضع لتفحُّص نشأة هذه المجموعة التأريخية إنما هو تاريخ الطبري الذي حفظ معظم هذه المجموعة في نقائها الأول. وإن من شأن المقارنة بين أخبار موجتي الفتح الأولى والثانية أن تكسبنا شيئاً من التبصّر في نشأة هذا النوع الأدبي وتطوره.

موجة الفتوح الأولى، التي جرت على وجه التقريب في خلافتي عمر بن الخطاب وأوائل خلافة عثمان بن عفان (حوالى ١٣-٣٢/ ٦٣٤-٦٥٢)، توصف في أخبار تتفاوت كثيراً من حيث الأسلوب والمناخ السائد والدقّة والمصادر. فهذه أخبار تشكّل شيئاً كلوحة ملصّقة الأجزاء تتجاور فيها الروايات المختلفة والمتضاربة أحياناً. ومن العقد المركزية في هذا النسيج سيف بن عمر (توفي سنة ١٨٠/ ٧٩٦) وهو أهم مصادر المعلومات عن هذه الموجة الأولى من الفتح في تاريخ الطبري. فقد جمع سيف مجموعة واسعة من مصادر المعلومات ونسجها بعضها في بعض بأسلوب لا يصعب تعرُّفه على المتبصِّر. فهو، من جهة، جيّد السبك مشحون بالدراما والحوارات الأخلاقية مرتَّب ومشذَّب في وقائعه وأرقامه، كثير الميل إلى البطولية والصنعة كما في «المشاهد الجاهزة» حيث يغدو الأشخاص ممثلين يقومون

---

(٨٥) من أجل انتقاد بعيد الأثر لهذه الروايات، انظر Albrecht Noth, "Isfahan-Nihawand eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie", *ZDMG*, 188 (1968), 274-96.

بأدوارهم في ميلودراما، كما في الخبر التالي عن وصول مبعوث عربي إلى معسكر الفرس:

ولرأسه أربع ضفائر قد قمن قياماً كأنهن قرون الوعلة فقالوا ضعْ سلاحك فقال إني لم آتكم فأضع سلاحي بأمركم أنتم دعوتموني فإن أبيتم إن آتكم إلا كما أريد وإلا رجعت فأخبروا رستم فقال ائذنوا له هل هو إلا رجل واحد. فأقبل يتوكأ على رمحه... ويزجّ النمارق والبسط فما ترك لهم غرفة ولا بساطاً إلا أفسده... فقالوا ما حملك على هذا؟ قال إنّا لا نستحب القعود على زينتكم هذه فكلّمه فقال ما جاء بكم قال اللّه ابتعثنا واللّه جاء بنا لنُخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة اللّه[٨٦].

أحلام، بشائر، نذر، بطولات، أصوات غريبة وعجائب، أبطال ذوو أسماء مثل القعقاع، الحمَّال والرِّبيل، أرجاز تذكّر بأيام العرب في الجاهلية، نقاشات منمّطة بين الغالبين والمغلوبين ونقاشات أكثر تنميطاً بين قادة العدو أنفسهم قبيل الالتحام في المعركة ـ هذه بعض سمات أسلوب سيف بن عمر المميزة. من جهة ثانية كان سيف على علاقة بشبكة واسعة من الرواة الذين كان نفر غير قليل منهم بزعمه شهود عيان. والروايات المختلفة كثيراً ما تحفظ مثلما هي[٨٧] كما أن مأثورات القبائل الشامية والعراقية تنقل بعناية واهتمام بالموثوقية. ولكن، لعلّ أبرز وجوه نشاط سيف التأريخي هي سعيه إلى المصالحة. ففي أيامه، كانت صورة الصدر الأول من الإسلام قد اكتسبت أبطالها وأشرارها في أذهان قطاعات لا يستهان بها من الأمة. وكان التاريخ

(٨٦) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٢٧١.

(٨٧) انظر، مثلاً، الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٥٥١-٢٥٦٠، روايات متباينة عن اللقاء بين عمر والهرمزان.

موضعاً من المواضع التي يمكن إعادة تحديد الصور فيها ولأم الجروح. وكانت رواية سيف للفتوح واضحة الملاءمة لمهمة إعادة التأهيل هذه. ولكن غاية سيف القصوى إنما تتجلى في وصفه للفتن الأولى:

> فقالت [عائشة] واللّه لوددت أني متّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة... فقال [علي] واللّه لوددت أني متّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة فكان قولهما واحداً... وقالت يا بني تعتَّب بعضنا على بعض استبطاء واستزادة فلا يعتدن أحد منكم على أحد بشيء بلغه من ذلك، إنه واللّه ما كان بيني وبين علي في القديم إلا ما يكون بين المرأة وأحمائها وإنه عندي على معتبتي من الأخيار وقال علي: يا أيها الناس صدقت واللّه وبرّت ما كان بيني وبينها إلا ذلك، وإنها لزوجة نبيكم (صلعم) في الدنيا والآخرة(٨٨).

وعندما نتفحّص موجة الفتوح الكبرى التالية في تاريخ الطبري، أي تلك الفتوح التي تمت في خلافة الوليد (٨٦-٩٦/ ٧٠٥-٧١٥)، يغيب سيف بصفته مصدراً ويحل محله في الغالب علي بن محمد المدائني (توفي سنة ٢٢٥/ ٨٣٩). والبطل هنا رجل واحد، قتيبة بن مسلم الباهلي، فتح بلاد ما وراء النهر. وفيما نساير ارتقاء هذا القائد الأبي المتهوّر واللامع مراقي المجد، نجد أن المناخ ما عاد ملحمياً بل صار مأساوياً يوم حُمِل قائد الجيوش الكبيرة هذا على التمرُّد جرّاء موقف خليفة غير ودود، ثم ترك يلاقي مصيره وحيداً في نهاية المطاف ومن

---

(٨٨) سيف بن عمر، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص ١٧٧، ١٨٣. كان سيف موضوع دراسة حديثة العهد بقلم E. Landau-Tasseron, "Sayf ibn Umar in Medieval and Modern Scholarship", *Der Islam*, 67/1 (1990), 1-26, وهي دفاعٌ بطولي عن سيفٍ معوَّجُ المنطقِ ولا يتناول إلا طرف المشاكل المتعلقة بهذا المؤرخ.

دون أن يحامي عنه أحد. لم يبق شيء من «رومنطيقية» سيف هنا، لا معجزات ولا نذر. أما الحملات العسكرية فتفصَّل بتجرّد وخبرة واضحة، وتحدَّد المواضع بعناية ظاهرة وتذكر الأرقام القابلة للتصديق وتتسم اللهجة بالجدّية وضبط النفس. حتى الأشعار تختلف من حيث ارتفاع قيمتها الأدبية ونسجها في كثير من الأحيان على منوال القصائد الجاهلية. والمدائني مدين أكثر لعلماء الحديث مما كان سيف بن عمر، وهو يبيِّن بين الحين والحين منهجه في الترتيب:

> قال علي [المدائني] ذكر أبو الذيال عن المهلب بن إياس والمفضل الضبي عن أبيه وعلي بن مجاهد وكليب بن خلف العمّي كلّ قد ذكر شيئاً فألفته وذكر الباهليون شيئاً فألحقته في خبر هؤلاء وألّفته(٨٩).

التباين عن سيف في اللهجة والأسلوب بيّن ظاهر ومردّه إلى تدخّل أقل ظهوراً عند المدائني في صياغة المواد المستقاة من المصادر الأولية أو إعادة صياغتها. والانتباه المنتظم إلى تأريخ مختلف الحملات يسبغ على عمله طابعاً من الدقة والتسلسل. ومن عادة المدائني إجمالاً أن يستهل الكلام بذكر أسماء رواته مولياً الباهليين، أي المأثورات الغنية بالألوان والحيوية والمروية عن القبيلة التي ينتمي إليها قتيبة نفسه، موضعاً ثانوياً وأقل أهمية في روايته «المؤلفة»(٩٠).

وهكذا يمكننا أن نقتص، في مراجعتنا بدايات هذا النوع المخصوص من الكتابة التاريخية التي نشأت في جوّ من الحمية

---

(٨٩) الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٢٠٤-١٢٠٥. انظر أيضاً Gernot Rotter, "Zur überlieferung einiger historischer Werke Mada'inis in Tabaris Annalen", *Oriens* 23-4 (1974), 103-33.

(٩٠) انظر الطبري، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٢٢٣، ١٢٣٠، ١٢٤٦.

التبشيرية القتالية، من جهة، واضطراب عميق في النفس جراء الإنقسامات في صفوف الأمة، من جهة ثانية، والتي لخّصها جامعو الأخبار التاريخية المهرة لاحقاً، أثر غايتين أساسيتين. أما الأولى فهي الرغبة في التنوير، وبصورة محدَّدة أكثر إظهار كيف أن الفتوح انجرَّت بصورة طبيعية عما وعد اللّه به نبيَّه. وبذلك كانت الفتوح امتداداً للمغازي النبوية على مسرح العالم. أما الثانية فكانت الرغبة في سرد مآثر شتى القبائل، وبأسلوب يلائم تماماً التلاوة العلنية. ولكن كلتا الغايتين لا تتنافى بالضرورة مع الرغبة في تشكيل صورة أمةٍ تحتاج إلى البقاء موحَّدة على الرغم من انقساماتها العميقة. وفي القرن الثالث/ التاسع نلمس غاية ثالثة ألا وهي الرغبة في إنشاء سجل دقيق للفتوح لأسباب يمكن وصفها إجمالاً بأنها بيروقراطية. وسوف نخصّ هذه الغايات بمزيد من التأمل في أعمال ثلاثة مؤرخين بارزين.

الفتوح: ثلاثة تواريخ مختارة

أول هذه التواريخ، وهو فتوح مصر لابن عبد الحكم (توفي سنة ٢٥٧/ ٨٧٠) يستحق ما له من شهرة نظراً إلى وفرة تفاصيله ونسبه التأريخي الخطير الشأن، ذلك أن والد مؤرخنا كان راوية متميزاً من رواة الأخبار التاريخية عن مصر في صدر الإسلام. كانت مصر، بصفتها ولاية من الإمبراطورية العربية الحديثة العهد، مزدهرة ولكنها كانت أقل أهمية من الشام أو العراق أو خراسان من الناحية السياسية. كانت بوّابة أفريقيا الشمالية وإسبانيا وكان الرحّالة الأوروبيون تبهرهم ثروة الإسكندرية وتحيّر ألبابهم. ولكن مصر لم تتوصل إلا في أواسط القرن الثالث/ أواسط القرن التاسع إلى إعادة توكيد صَوْلتها القديمة في ظل ولاة شبه مستقلّين، ذوي بأس، يتوارثون السلطة خالفاً عن

سالف. لم يزل محور مصر ـ الشام منذ فجر التاريخ، سمة بارزة في حياة الشرق الأدنى السياسية. وفي أيام ابن عبد الحكم قيّض لما يمثله هذا المحور من وزن استرتيجي أن يبرز إلى النور ثانية إذ شرع ولاة مصر يتنازعون مع خلفاء العراق وأرباب الدولة فيه على التحكّم في أراضي الشام الداخلية والمدن المقدسة في غرب الجزيرة العربية. كان نزاعاً يُصطرع فيه بالكلام وحدّ الحسام، وانزجّ فيه خلفاء بني العباس المتضعضعين ضد ولاة مصر من ذوي البأس والثروة والصوت الصارخ. ولا ريب في أن لمشاعرِ الانفصال الإقليمية دورها في ذلك الصراع أو ربما استُحثّت وجُيِّشت إذ سيق العلماءُ من الجانبين إلى الطعن في «المغتصبين» المصريين أو الدفاع عنهم.

عنوان الكتاب مضلِّل. فابن عبد الحكم لا يصل إلى فتح مصر إلا بعد مقدِّمة مطوَّلة ومخصصة لآثار مصر التوراتية والإسلامية. وهي مقدمة مكوَّنة في معظمها من أحاديث النبي والصحابة وأوائل الرواة المصريين عن فضائل مصر وآثارها القديمة، بحيث إنه عندما يصل المؤلف أخيراً إلى الفتح نفسه يبدو ذلك مندرجاً في سياق الخطة الإلهية للعالم وجزءاً مما أراده اللّه لهذه الأمة القديمة. وكثيراً ما يزاوج بين الماضي والحاضر على النحو الذي درج منذ أيام الزهري ومدرسته، ولا سيما ذكر ما صارت إليه الأحوال حتى عصر الكاتب بحيث يُشار إلى أن بعض المعالم أو العادات الاجتماعية ما زالت قائمة «حتى أيامنا». وينتهي الكتاب أيضاً بأحاديث مرتبة من حيث إسنادها حيث تدرج أسماء الصحابة الفاتحين وسواهم من الأعيان الذين حلّوا في الديار المصرية في قائمة قوامها التفاضل في المكان، على وجه التقريب، وتشفع بالأحاديث المنسوبة إليهم أو المروية عنهم. وفيما بين هذين التشكيلين النموذجيين من الحديث تأتي فتوحات مصر

وأفريقية والأندلس فضلاً عن مختصر جامع للمعلومات عن جغرافية مصر التاريخية وخراجها وإقطاعاتها ومكاتبات فاتحيها وولاتها الأوائل وقضاتها وما أشبه ذلك. والبطل في هذا القسم المتوسط إنما هو، بلا شك، عمرو بن العاص، فاتح مصر ومن أكابر رجال الصدر الأول من الإسلام. ويعامل عمرو وغيره من الصحابة الفاتحين بمنتهى الإجلال في الكتاب، ويرفعون إلى مصاف ما يمكن أن نطلق عليه اسم أولياء مصر، ولا سيما في آخر الكتاب حيث يمنحون مصر، بما هم متحدثون أتقياء، تراثاً دينياً جليلاً وحرياً بالإجلال.

لا مجال لكبير شكّ في غاية ابن عبد الحكم العامة: إحلال مصر في خريطة الإسلام الدينية وتوطيد مكانتها فيها. فالبلد الذي فتحه رجال بارزين من صحابة النبي لا يزال يحفظ كثيراً من المساجد والقصور وسواها من المنشآت العامة القائمة بمثابة ذكرى لهم. غير أن ابن عبد الحكم لا يكاد يأتي على ما يؤبه له في شأن منهجه وإطاره الفكري، جارياً في ذلك على سنن مؤرخي مدرسة الحديث. ومع ذلك فمن الجائز في العقل أن موضوع سفراء العدو الذين يروون ما تكوَّن عندهم من انطباعات عن الفاتحين، وهو موضوع يتكرر كثيراً في تأريخ الفتوح، لا يخلو من مسوِّغ معاصر في صيغة ابن عبد الحكم:

> رأينا قوماً الموت أحب إلى أحدهم من الحياة والتواضع أحب إليه من الرِّفعة ليس لأحدهم إلى في الدنيا رغبة ولا نهمة... وأميرهم كواحد منهم ما يُعرف رفيعهم من وضيعهم ولا السيد فيهم من العبد وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها منهم أحد[٩١].

---

(٩١) ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، ص ٦٥.

وإذا ما أخذنا في عين الاعتبار هيكلية الكتاب الأقرب إلى هيكلية الحديث فمن المحتمل أن المقصود من هذه الروايات هو أن تكون تذكرة صامتة بالتضاد القائم بين الفاتحين الأتقياء الميّالين إلى مساواة أنفسهم بغيرهم والترف الباذخ الذي أضحى يعيش فيه ولاة مصر الطولونيون.

أما ثاني هذه الكتب، وهو فتوح الشام للأزدي (توفي في القرن الثالث/التاسع) فأكثر إشكالاً لأن شكوكاً جادة تكتنف مؤلفه وتاريخه[٩٢].

ولئن كان عملاً مبكراً فهو خليط غير مألوف من ملحمة على الطراز القبلي القديم المعهود في أيام العرب، مع وضع القبائل اليمنية في الصدارة، ومن الآيات القرآنية المنسوجة في خطب الأفراد الأساسيين ومكاتباتهم ومواعظهم. والإسناد أيضاً غير مألوف إلى حد ما، لأنه لا يأتي إلا في بداية الروايات الطويلة. وفتوح الأزدي مصاغة كلياً في قالب بطولي، ولكن أبطاله يتكلمون قدر ما يفعلون والواقع أن العمل يبدأ بنقاش طويل بالمدينة وخطب لأبي بكر وغيره من كبار الصحابة في شأن الفتوحات ثم يذهب عبر المواعظ والرسائل

---

(٩٢) انظر Lawrence Conrad, "Al-Azdi's History of the Arab Conquests in Bilad al-Sham: Some Historiographical Osbservations" in M.A. Bakhit, ed., *Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilad al-Sham*, vol 1 (Amman: University of Jordan, 1987).
يراجع كونراد المعطيات ويقترح في شيء من التشدُّد تاريخاً متقدماً لتأليف الكتاب. وانظر الآن: Suleiman Mourad, *Early Arabic Historical Writing: A Case Study of Kitab Futuh al Sham by al-Azdi*, unpublished M. A. thesis, American University of Beirut, January 1996.

والمحاورات والأخبار المترابطة لبناء رواية تضاهي فيها الحجج والحجج المضادة قعقعة الأسلحة. ومن الواضح أن الفتوح ليست انتصاراً لسواعد المسلمين فحسب بل للعقل والحق أيضاً.

قال خالد [بن الوليد]: إن كنت أوتيت العقل فاللّه تعالى المحمود على ذلك... والوفاء لا يكون إلا من العقل فمن لم يكن له عقل فلا وفاء له ومن لا وفاء له فلا عقل له. فقال باهان أنت أعقل أهل الأرض[٩٣].

ثالث هذه الأعمال، وهو فتوح البلدان للبلاذري، أشهر النماذج في هذا النوع. وتقوم شهرته على عدة أسس. فهو، بداية، لا يقتصر على منطقة واحدة، بل يعالج سائر الفتوح شرقيها وغربيها. وهو، ثانياً، يستخدم طيفاً واسعاً من المصادر الشفاهية والمكتوبة والمحفوظات. وهو، ثالثاً، يعنى عناية وثيقة بالشؤون الإدارية والاقتصادية، كالعمال المحليين الأوائل والإقطاعات والخراج والجزية. وهو، رابعاً، يتبع تسلسلاً زمنياً تغلب عليه الدقّة بحيث يسهل الرجوع إليه واستشارته. وهو، أخيراً، يعتمد اعتماداً بالغاً على أهالي كل منطقة مفتوحة لاستقاء المعلومات المتعلّقة بهذه المنطقة.

فتوح البلاذري تصدر عن مغازي الرسول وكأنها إتمام لها. وهي تتناول فتوح شتى المناطق مع الاعتناء عناية خاصة بطريقة توطيد هذه الفتوح، أي صلحاً أم عنوة وما انجرّ عن ذلك من جزية وخراج. وتبرز السمة البيروقراطية للكتاب في الجزء الأخير من حيث تُنْذر خمسة أقسام شبه مستقلة للخراج ولتقسيم الخليفة عمر بن الخطاب الغنائم وتاريخاً وجيزاً للأختام الرسمية والنقد والكتابة. ومن غير

(٩٣) الأزدي، **فتوح الشام**، ص ٢٠٠.

المستحيل أن يكون العمل الذي وصلنا صيغة مختصرة من كتاب أكبر حجماً، وهي عادة شائعة في تلك الفترة التي درجت فيها المختصرات مع تزايد عدد كُتَّاب دواوين الدولة العباسية. ومع ذلك فالكتاب ينضح مرجعية سرعان ما يتعرّف القارئ فيها لمسة البلاذري. وكما في أنسابه كذلك في فتوحه نجد الاقتضاب نفسه في الحكم على رواية بأنها أثبت من غيرها والتضاد نفسه بين أخبار تنطوي على تضمينات شرعية خطيرة الشأن تسند إسناداً مفصلاً جداً وبين أخبار تاريخية عامة لا يفصَّل إسنادها هذا التفصيل. والغرض هو أن تصاغ من أوثق المراجع رواية للفتوح تكون دقّتها عوناً على انتظام وتثبيت السوابق الشرعية والإدارية.

ولكن البلاذري يكشف في فتوحه عن استراتيجيته مؤرخاً أكثر مما يكشف عنه في أنسابه. فمع انتقائه الرواة من المناطق المعنية مباشرة، عن طريق المكاتبة كما يبدو في كثير من الأحيان(٩٤)، ومن مصادر متنوعة جداً وفي جملتها مثلاً أحد الخلفاء، وكتّاب دواوين حكومية وعلماء إضافة إلى مؤلفات الاختصاصيين كالواقدي والمدائني، فهو يجتنب عجائب المأثورات القبلية وتخييلاتها. ولا يقتبس من سيف إلا في موضعين، وما يلي ذلك من تباين بين مؤرخَي الفتوح مقصود كما يبدو. ففيما معارك سيف حكايات مثيرة لمآثر وبطولات فردية، نرى في معارك البلاذري أخباراً أشد ضبطاً تحتل فيها إدارة المناطق المفتوحة صدارة الاهتمام. فالضرائب والمسح الجغرافي والتاريخ الإداري اللاحق لولاية ما، توصف بالدقة المعروفة عن بيروقراطي دَرِب. والربط بين أحوال الماضي والحاضر شائع في فتوحه، ويتجلّى ذلك تخصيصاً في حرص البلاذري على إيراد قوائم بما فعلته الدولة

(٩٤) البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ١٩٣، ١٩٨، ٢٠١.

المباركة (دولة بني العباس) من تشييد وتحصين واستصلاح للأراضي في كل ولاية منذ فتحها.

فتوح البلاذري متعدّدة الملامح: ففيها دقّة كاتب الديوان الحكومي، وذوق الأديب المستشهد بشعر يبدو أصيلاً ومعاصراً، واهتمامات الفقيه الذي يسهب في رواية اختلافات الفقهاء في شؤون الخراج والحرب. وهذه كلها لا تترك كبير مجال للخيال أو المعجزات، لأن الفتوح تحوَّلت إلى وصف لتكوُّن الإمبراطورية وتطورها.

تواريخ الأنبياء

الآيات التاريخية في القرآن مخصصة في معظمها لتواريخ الأنبياء، التوراتيون منهم وغير التوراتيين. وهذه التواريخ، على ما رأينا من قبل، إنما هي في الأساس قصص مستعادة لتناسب نمطاً مكوّناً من بعثة نبوية تنطوي على الدعوة نفسها للناس إلى التسليم للإله الواحد، وعلى اطِّراح المتكبرين والمتعجرفين لهذه الدعوة، ثم ما يحلُّ بأمة كل نبي من كوارث في نهاية المطاف. فالنبوة في القرآن ظاهرة دورية محكوم عليها بإخفاق لا يمكن إنقاذها منه إلا بوحي ختامي. والتجربة المحمدية هي في آن واحد النموذج والنهاية المنتصرة لهذه الدورة العقيمة.

ويبدو أنه كان ثمة اهتمام كبير بهذه القصص النبوية في البيئة الإسلامية المبكرة، وهي بيئة أكثر تناضحاً وانفتاحاً على الغير مما صارت إليه لاحقاً بعدما بدأت الشرعانية ترمي بكامل ثقلها. والواقع أن القصص عن أنبياء كموسى وعيسى بدأت تتداول منذ زمن مبكر جداً من دوائر المسلمين الأتقياء وكان الكثير من هذه القصص غير مستوحى من

التوراة ولا من القرآن بل من التطور التاريخي للأمة واستجابة لحاجاتها[٩٥]. كانت المجتمعات العربية ـ الإسلامية الحديثة العهد في العراق والشام ومصر متمازجة بجماعات مسيحية ويهودية أقدم عهداً وكانت العلاقات مع هذه الجماعات تختلف اختلافاً كبيراً من ولاية إلى أخرى ولكن الجميع كانوا يعيشون في تجاور جغرافي وروحي وثيق على وجه الإجمال. يضاف إلى ذلك أن آيات القرآن كلها مُحكمة بل متشابهة في موقفها من المسيحية، مثلاً. فالمسيحية الرهبانية تلقى معاملة أفضل من المسيحية الكنسية إلى حدّ أن بعض المسيحيين يوصفون بأنهم أقرب المؤمنين إلى المسلمين وأكثر استقامة من بعض المسلمين في أخلاقيات المعاملة. من ناحية ثانية، ولئن كانت النقوش الرسمية في القرن الأول للهجرة مؤشرات على مزاج أهل الدولة يُعتدّ بها، فمن الجائز أن ذلك المزاج كان إلى حدّ ما أقلّ تسامحاً وأحرص على إبراز الفوارق اللاهوتية بين الإسلام والمسيحية[٩٦]. ولا شك في أن أخبار القديسين المسيحيين وأقوال آباء الكنيسة الأوائل وسيرهم قد تسرّبت، على المستوى الشعبي، إلى أفكار المسلمين ومشاعرهم وخلّفت أثراً عميقاً جداً في مناخ الزهد الحديث العهد.

لذلك، لم يكن تأريخ النبوّة محتاجاً إلى أي مثير خارجي، نظراً

---

(٩٥) انظر طريف الخالدي، "The Role of Jesus in Intra-Muslim Polemics in the First Two Islamic Centuries" in S. K. Samir and J. Nielsen, eds., *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period* (Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 146-56.

(٩٦) انظر البحث في النقوش داخل قبة الصخرة بالقدس في Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven and London: Yale University Press, 1973), pp. 62 ff.

لصدوره بالفعل عن حوافز قرآنية وأخرى من تجربة المجتمع الإسلامي. ومع ذلك، فإن نفراً غير قليل من أوائل رواة التاريخ النبوي من أمثال كعب الأحبار وعبيد بن شرية ووهب بن منبّه قد انغمسوا في قصص القبش الأسطور نفسه الذي خالط أخبارهم وابتلعها. وكانت ثمة عدّة أسباب لذلك. فقد عيل صبر الجيل اللاحق من العلماء المتفقّهين مما ولّدته المأثورات النبوية من قصص وأخبار عجائبية أو غرائبية. فكان من وسائل الارتياب من أمر هذه المأثورات التشكيك في وجود رواتها أصلاً[٩٧]. يضاف إلى ذلك أن المأثورات نفسها كانت مثقلة بكمية من الإضافات حملت خبراء الحديث والفقهاء على اطِّراح هذه المأثورات باعتبارها قصصاً وإسرائيليات، أي كتلة سيّارة من الأساطير التي يمكن لتخييلات أي إنسان أن تسهم فيها[٩٨]. أخيراً كانت القصص عن خلق العالم وعن الأنبياء القدماء مرتبطة بأوائل محاولات تفسير القرآن وكثيراً ما كانت تثير قضايا لاهوتية مقلقة كالمعاصي والقضاء والقدر. وخلال القرنين الهجريّين الأوّلين لم تكن الدولة ولا العلماء القائلون بالإجماع ميّالين إلى النظر بعين الرضا إلى مجموعة من الأساطير التي قد تستعمل لتغذية الخلافات الدينية والفتن الأهلية. لذلك كان لا بد من أسْلَمة هذه المجموعة و«تدجينها» وتنقيتها من عناصرها المنكرة ثم استعملها، كالنسب، لخدمة أسياد إيديولوجيين أشدَّ تطلباً.

---

(٩٧) أعيد الاعتبار إلى وهب على يدي ر.ج. خوري: انظر الحاشية ٢٤ أعلاه.

(٩٨) أقدم شراح الإسرئيليات تناقش في M. J. Kister, "A Booth like the Booth of Moses... A Study of an Early *Hadith*", *BSOAS*, 25 (1962), 150-5.

لذلك يبدو أن تاريخ النبوَّة مرّ بمرحلة أولى من تجميع «الخبراء» لكتلة من المواد وتناقلها على نحو يتواصل، في أرجح الظن، مع تقاليد الرواية القديمة، ثم بمرحلة ثانية من سيطرة وتحكُّم مفسِّري القرآن والفقهاء والمؤرخين من مدرسة الحديث. ويبدو أن وظيفة قصص هؤلاء الأنبياء القدماء، في الفترة الأولى، كانت الاتّعاظ والاعتبار بينما كان طابعها ومناخها شعبياً بصورة أظهر وجاذبيتها أقوى داخل دوائر الأتقياء والزهّاد. وفي الفترة الثانية غُشّيت هذه القصص بأمثلة أخلاقية وإطار إسلامي أدقّ، مع النيّة الواضحة في جعلها أوثق اتساقاً مع المواقف الشرعية واللاهوتية السائدة. ويبدو السجال المذهبي واضحاً في المرحلتين.

وخير لنا، عند تفحّص هذه التطورات تفحُّصاً مفصّلاً، أن نبدأ بوهب بن منبِّه (توفي حوالى سنة ١١٢/ ٧٣٠)، أشهر رواة التاريخ القديم والنبوي في أوائل التأريخ العربي. أطول الكتب المتاحة مما نسب إلى وهب من كتب هو كتاب التيجان الذي حرّره ابن هشام وهو من حرر سيرة الرسول المشهورة التي ألّفها ابن إسحق. ولكن من الواضح، منذ البداية، أن هذا عمل تسرَّب إليه كثير من الزيادات اللاحقة وأن ثمة فقرات طوالاً يختفي فيها وهب من النص تماماً. والأرجح أن ما نجده أمامنا في كتاب التيجان إنما هو كتاب مختارات من مواد أقدم عهداً صنعه ابن هشام الذي يجترئ كثيراً لا على عمل وهب فحسب بل وعلى المواد التي بلغته عن عبيد بن شرية وهو الشخصية الأكثر خيالية حتى من وهب نفسه. هل نستطيع اليوم أن نسترجع شيئاً من مادة وهب الأصلية إذا تأملنا هذا الخليط؟

الصفحات الأولى المتعلقة بخلق العالم ليست من عصر وهب بل من عصر ابن هشام، لأنها تأتي على ذكر نظريات في الطب وآراء

للمتكلّمين والفلاسفة رائجة في أيامه. والأرجح أن مادة وهب الأصلية تأتي بُعيد ذلك، حيث نجد قصص شخصيات من أمثال آدم ونوح وإبراهيم متداخلة مع روايات عن قدماء ملوك اليمن، وتعليقات على آيات قرآنية، ومواعظ، وأبيات شعر وأمثال وأنساب قبائل ـ وهي خبيصة ظاهرة قيّض لها أن تبقى الأساس الفعلي لأخبار الأزمنة ما قبل الإسلامية، الذي ينتابه المؤرخون فيقبلون منه ما يقبلون ويرذلون ما يرذلون ويعدِّلون ما يعدلون. ولكن ليس من المستحيل أن نفهم شيئاً من هذه الخبيصة. ففي قرارتها محاولة لتنسيق التواريخ التوراتية واليمنية تحت جناح نظرة القرآن إلى النبوة. فملوك اليمن، لا سيما ملوك حمير، هم أهم الممثلين في هذه المسرحية التي تبلغ ذروتها في مطابقة شخصية ذي القرنين القرآنية، وهو فاتح عالمي غامض الملامح مستوحى من أسطورة الإسكندر، بشخصية أحد ملوك حمير. والعبرة المستخلصة هي تقلُّب الدهر بحيث إن الجبار ينتهي إلى مقابلة ندِّه:

رأينا القرون من قبلنا والأمم في دهرنا يغصب القوي الجاهل الضعيف القليل الناصر ويقهر العزيز القادر الذليل المهين... فما من عزيز إلا أرسل اللّه عليه أقوى منه يسلبه قواه وأذلّه بعد عزّه... ولا من أمّة إلا انتقم اللّه منها بأمة[٩٩].

وقد تعرَّض كتاب وهب، وربما ظلماً، للرقابة من قبل الأجيال اللاحقة من العلماء بسبب وفرة مخزونه من الأساطير والغرائب. وليس من العسير أن نفهم رقابة كهذه. فقصص وهب حافلة بالجن والتنانين، بالثعابين والمسوخ، بالكهوف والتوابيت والجثث التي تظلّ مدفونة مئات السنين ثم تبعث حية. وهي حاشدة بالأوائل، وهو الموضوع

---

(٩٩) ابن هشام، **كتاب التيجان**، ص ١٠٤.

المفضَّل عند أصحاب الأساطير في الثقافات كلها. ومع ذلك فمن الجائز لقائل أن يقول إن الإمتاع كان في نظر وهب غاية للتاريخ مشروعة تماماً كالحقيقة أو الاعتبار بالأمثال. ويقوِّي هذ القول اتخاذ الإمتاع شكل الأساطير الأخلاقية عن عجائب المخلوقات، وأنساب الأمم، واستبداد الملوك ومعاناة الأنبياء.

وقد نظر جيل لاحق من المؤرخين نظرة مختلفة إلى تاريخ الأنبياء. فمن ذلك أن المؤرخين الميّالين إلى الحديث بدأوا يعملون في هذه المواد ترتيباً وتصنيفاً. فاطّرحوا شيئاً فشيئاً المكوّنات الخرافية أو الفائقة الطبيعة، وكسوا القصص ألفاظاً وقواعد وعادات إسلامية ونسبوا إلى محمد مزيداً من الأحاديث عن الأنبياء السابقين وأكثروا من الاستشهاد بالآيات القرآنية عن الأنبياء والتفسيرات الملحقة بها، ونقَّصوا الأشعار المنسوبة إلى أهل الزمن الأول والأنبياء القدماء وزادوا من إشارات الأنبياء القدماء إلى مجيء محمد. ومن بين هذا الجيل اللاحق من مؤرخي النبوة نجد في أبي رفاعة عمارة بن وثيمة الفارسي (توفي سنة ٢٨٠/ ٩٠٢) مثالاً مبكراً وظاهراً على تحوُّل هذا النوع بأيدي مؤرخي الحديث.

الكتاب غير كامل ولكنّه جيِّد التحديد من حيث الغاية والهيكليّة. وهو منظَّم على أقسام يسمّى الواحد منها شأن أو قصّة ويتناول بصورة أساسيّة الأنبياء المذكورين تحديداً في القرآن أو عند مفسِّريه وتبعاً للترتيب الزمني المقبول. ويظهر أنّ الغاية العامّة هي إعادة صوغ الكتابات التوراتيّة عن طريق وسائل ثلاث. الأولى هي العدد الكبير جداً من الأحاديث القدسيّة التي يتحدّث فيها اللّه مباشرة، أو غير مباشرة بالوحي إلى الأنبياء، وفي معظم الأحيان للإيذان بمجيء محمّد أو للتهيئة لمجيئه:

ثم قال [الخضر] يا رب أحاربه أم لا؟ فأوحى اللّه إليه: لا تحاربه فإني لم أفرض الحرب إلاّ على الذين يأتون بعدك ولم أقضِ ذلك إلاّ لهم ولهم نبي يُقال له موسى بن عمران وهو أوّل من أبعث بالسيف ويوشع بن نون وداود ومحمّد صلّى اللّه عليهم وسلّم أجمعين[100].

الوسيلة الثانية هي نسج فقرات مطوَّلة من تفسير القرآن في قصّة كلّ نبي من الأنبياء. والغاية هنا هي إنشاء الرواية الإسلامية الصحيحة للحوادث بجعل هذه الحوادث متلائمة مع الرواية القرآنية. والوسيلة الثالثة هي الحديث النبوي. وشكل العديد من قصص الأنبياء ولهجتها تحدِّدهما أو تسبقهما على سبيل التقديم أحاديث نبويّة مصمَّمة لاستخلاص العبرة من هذه القصص:

قالوا: يا رسول اللّه، ما هي أخلاق الأنبياء؟ قال: إنّ من أخلاق الأنبياء الصدق والوفاء والحمد والثناء والصبر والسخاء وحسن الخُلُق والبرّ والتقى وكانت هذه الخلال كلّها قد جعلها اللّه تعالى في الخضر صلوات اللّه على نبيّنا وعليه[101].

وترجيعاً لأصداء مصطلحات القرآن، يُنثر في النص عدد كبير من الكلمات والعبارات الإسلامية التي من شأنها أن تلبس القصص لباساً إسلامياً صرفاً: دينار، كُتّاب، دواوين، قاضي، حاجب، صاحب الشرط، صاحب السوق وما إلى ذلك. أمّا كلام الأنبياء فهو إسلامي تماماً، مثلما هو في القرآن، كما أنّ نفراً من المسلمين التقوا بواحد منهم، وهو الياس، وسألوه عن الفتن الأهليّة. والمعجزات تقتصر عمليّاً على الأنبياء بينما تختزل المسوخ وغرائب المخلوقات إلى الحدّ

(١٠٠) أبو رفاعة، كتاب بدء الخلق، ص ٢٢.

(١٠١) أبو رفاعة، كتاب بدء الخلق، ص ٦.

الأدنى. غير أنّ قصص الأنبياء مصمّمة للدفاع عن بعض النظريّات الكلامية ولا سيّما تلك المتعلّقة بمسألة القدر[١٠٢]. فمن ذلك أنّ بعض الأنبياء يسألون اللّه في هذه المسألة فيجيبهم بوجوب عدم التطلّع إلى هذا السرّ، لأنّ أفهامَهم أعجزُ عن إدراكه. والنبوَّة من جهة أخرى موافقة للعقل كليّاً:

لكلّ شيء حدّ وغاية ومنتهى والعقل لا غاية له ولا حدّ ولا منتهى ولكن الناس يتفاضلون في عقولهم ويتفاوتون في ذلك بينهم كبُعد ما بين السماء الأرض وإنّما أنزل القرآن بالعقل وبعثت الأنبياء بالعقل وفضّلوا على الأمم بعقولهم وقال سعيد بن جبير: بلغني أنّ العقل قُسم على ألف جزء فأُعطي محمّد تسع مائة وتسعة وتسعين جزءاً وأُعطيت أمّته جزءاً واحداً وكذلك الأنبياء قبله... إنّما اختار اللّه الأنبياء لعقولهم وما أعطاهم اللّه من العلم والبصر وما زهدوا في الدنيا مع القيام والصبر عليه إلاّ بفضل عقولهم[١٠٣].

وجملة القول أنّ قصص الأنبياء قد اكتسبت مكاناً دائماً في الكتابة التاريخية، ولا سيّما ما كان منها مخصّصاً لتاريخ العالم حيث كان خلق العالم وأوائل تاريخ النبوَّة يشكّلان مقدّمة لا بدَّ منها. وقد كان هذا النوع حسّاساً بصورة خاصّة لأنّه يعالج كتب اليهود والنصارى ولكن كان عليه أن يفعل ذلك لا تبعاً لمنطلقاتهم هم بل اتساقاً مع النظرة القرآنية وما تستلزمه من مسائل لاهوتيّة لا مفرّ منها.

---

(١٠٢) أبو رفاعة، **كتاب بدء الخلق**، ص ٢٩٢ وما يليها.

(١٠٣) أبو رفاعة، **كتاب بدء الخلق**، ص ١٢٨.

الطبري، إمام تاريخ الحديث

من المناسب أن يختتم هذا الفصل الموسوم بالتاريخ والحديث، بمحمّد بن جرير الطبري (توفّي سنة ٣١٠/ ٩٢٣). ذلك أنّ كتابيه الضخمين، تاريخ الرُّسُل والملوك وتفسير القرآن، قد منحاه شهرة ضخمة حتّى في حياته. كان من علماء الشريعة والحديث وانجرَّ إلى الحياة العامّة وتورَّط في سجال، وذلك بالرغم من رغباته الخاصّة في الأرجح، وألهم مذهباً من مذاهب الفقه نسب إليه ولم يدم إلاّ فترة وجيزة. وقد امتدَّ إنتاجه الغزير على القسم الأكبر من القرن الثالث/ التاسع وعبَّر عن اتّساع مدى الاهتمامات العلميّة في ذلك القرن. وقد جمع الطبري في تاريخ الرسل والملوك، تاريخ الخلق والنبوَّة إلى تاريخ الأمم الغابرة ولا سيّما الفرس وأضاف إليهما سيرة محمّد ومغازيه والفتوح وتاريخ الأمّة حتّى أيّامه. ومن الممكن للناظر في منهجيّته أن يجد أصداء نزعة ابن إسحق العالميّة، ونزعة الواقدي إلى الإجماع والدقَّة، ونزعة البلاذري إلى الأحكام الجازمة وابن عبد الحكم إلى الملحمة الأخلاقية. والطبري هو الذي ألَّف أصرح دفاع، على الإطلاق، عن منهج الحديث في الكتابة التاريخيّة، بينما أدَّى ترتيبه المؤاد تِبعاً للسنين إلى تكريس أسلوب عمّر حتّى بلغ العصر الحديث[١٠٤].

---

(١٠٤) أهم مصدرين في الأدب العربي الكلاسيكي عن حياة الطبري هما: البغدادي، **تاريخ**، ج ٢، ص ١٦٢-١٦٩، وياقوت، **إرشاد الأريب**، ج ١٨، ص ٤٠-٩٤. وفي الإنكليزية، انظر E. L. Petersen, *'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition* (Copenhagen: Munksgaard, 1964), pp. 149-59 and especially, Franz Rosenthal, *The History of Tabari,* Vol 1, *General Introduction and From the Creation to the Flood* (Albany: SUNY Press, 1989) pp. 5-134.

ويقرّر الطبري في فقرة شهيرة من أوائل تاريخه ما يعدُّه السبيل الوحيد الذي يمكِّن سالكه من الوصول إلى معرفة الماضي:

وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنّ اعتمادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه ممّا شرطت أنني راسمه فيه إنّما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه والآثار التي مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلاّ اليسير القليل منه إذ كان العالم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أبناء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلاّ بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس. فما يكن في كتابي هذا من خبرٍ ذكرناه عن بعض الماضين ممّا يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه من أجل أنّه لم يعرف له وجهاً في الصحّة ولا معنى في الحقيقة فليعلم أنّه لم يؤتَ في ذلك من قِبَلِنا وإنّما أُوتي من قِبَل بعض ناقليه إلينا وأنا إنّما أدّينا ذلك على نحو ما أُدِّي إلينا(١٠٥).

معرفة الماضي لا يمكن استنتاجها أو الاستدلال عليها؛ فهي تنقل فحسب. وقد سعى الطبري إلى وضع التاريخ صراحة في جملة العلوم النقلية مردِّداً بذلك أصداء مصطلحين شائعين في عصره تقسِّم بموجبهما العلوم إلى علوم عقليّة ونقليّة، وجاعلاً التاريخ فرعاً من الحديث(١٠٦). ولكن قبل الخوض في تاريخه، نذكر أنّ خير طريقة

---

(١٠٥) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٦ و٧، R. S. Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, p. 72, يناقش هذا المقطع مناقشة مقتضبة ويسيء ترجمته في عدة مواضع. وينسب تمنُّع الطبري عن التكلم بلسان نفسه إلى «تصوّر المعرفة في الثقافة الإسلامية الحديثة العهد» من دون تعريف هذا التصوُّر.

(١٠٦) عن تقسيم العلوم في تلك الفترة، انظر مثلاً **إحصاء العلوم** للفارابي.

لتكوين فكرة عامّة عن طبيعة المشاكل التي واجهها وعن سعة علمه هي النظر في تفسيره للقرآن.

تفسير الطبري عمل علمي ضخم يبيّن سيطرة مؤلّفه على طيف واسع من المواضيع والحجج. وهو يتبع خطّة متماسكة إلى حدّ ما في التأويل. فهو يبدأ بشرح كلّ آية شرحاً وافياً. ثمّ يلي ذلك أحاديث نبويّة عن محمّد أو عن صحابته وآراء أوائل العلماء البارزين تأييداً لهذا الشّرح وتوسيعاً لسياقه التاريخي والكلامي. فإذا ما تضاربت هذه الأحاديث، يختم الطبري بمختصر لآرائه الخاصّة. وفي الكثير من الأحوال يمتدّ تأويل آية واحدة على عدّة صفحات يبدو الطبري فيها علاّمةً متبحّراً ومساجلاً ماهراً. وإذا ما عنَّت بعض مسائل النحو يستعرض الطبري آراء النحاة الكوفيّين والبصريّين ويقوِّمها. والشواهد الشعريّة تستخدم بكثرة. وإذا ما كان حادث تاريخي ما محلَّ خلاف، لا يقبل الطبري إلاّ الإسناد الذي يعدُّه أولى بالثقة. وإذا ما تطرّق الكلام إلى مسألة شرعيّة استخدم القياس لفصل المقال، والقياس يستندل إلى نصوص قرآنية أخرى وأحاديث نبويّة أو إلى إجماع أهل التأويل. ويمكن ترتيب مستويات الأولويّة المعتمدة إجمالاً في إقامة الحجّة أو الشاهد على التأويل الصحيح كما يلي:

١) أخبار مستفيضة عن اللّه أو رسوله.

٢) إجماع أهل التأويل على مسائل الشرع أو التاريخ أو العقيدة.

٣) القياس استناداً إلى الاستعمال اللّغوي المألوف أو الشعر.

المستويان (١) و(٢) يعتمدان على الأخبار ولذلك فهما من المنقول. والنقل المستفيض لا يعرَّف تعريفاً كاملاً قط ولكن يبدو أنّه يتضمّن معياراً كميّاً ونوعياً مثلما يتبيّن من التعليق المُحكم التالي:

قال أبو جعفر وأشبه القولين بظاهر التنزيل ما قال الحسن. . . غير أنّ الأخبار بالقول الآخر أكثر والقائلين به أعلم بتأويل القرآن[١٠٧].

ويطلق الطبري على المستوى (٣) اسم القياس أو الاستدلال أو الاجتهاد. وهو يستعين به عندما يفتقر إلى المستويين (١) و(٢) أو عندما يتناقضان. وهو يستخدم معرفته الهائلة بالنحو في كلّ آية يشرحها تقريباً من أجل تحقيق قراءة النصّ قراءة صحيحة وفهمه. وهذا الموقف النّحوي يرتبط بنظرته القائلة بوجوب تأويل النصّ القرآني بمقتضى ظاهره استناداً إلى ما هو مألوف من كلام العرب[١٠٨]. ويستعمل القياس في آيات أخرى من القرآن أو أحاديث أخرى عن النبي للاستدلال على المعنى حيث يكون المعنى مبهماً. أمّا في المسائل الشرعيّة فمن رأيه أنّ الأحكام ينبغي أن تعدّ واجبة على نحو مطلق أو عامّ ما لم تَقُم الحجّة على وجوب تقييدها[١٠٩]. ففي جمعها مستويات البرهنة الثلاثة، تضع نظريّة الطبري الكلاميّة نفسها في موقع العداء حيال عدّة فرق قويّة في أيّامه كالقدريّة والجهميّة والخوارج وبعض المتصوّفة[١١٠].

إنّ منهج التفسير المحكم المعروض في تفسير الطّبري حادّ المعالم إلى حدّ ما. فالشرح والتعاليق النحويّة والأقيسة والأحاديث المرويّة والاستدلالات الفقهيّة تدور كلّها على محور نصّ بادي الوضوح. وإذا

---

(١٠٧) الطبري، تفسير، ج ٣، ص ٢٢٥.
(١٠٨) مثلاً، الطبري، تفسير، ج ٥، ص ١٠٩.
(١٠٩) الطبري، تفسير، ج ٤، ص ٢٧، ١٣٦.
(١١٠) الطبري، تفسير، ج ٣، ص ١١١-١١٢؛ ج ٥، ص ٢٠؛ ج ٧، ص ١٠٩؛ ج ٨، ص ٩١.

ما أخفقت إحدى سبل التأويل استُعين بطريقة أخرى، غير أنّ التنزيل نفسه يظلُّ ميسور التناول والفهم بمقتضى ظاهره، ولذلك كان سوء اكتناهه ممتنعاً إلاّ على الضال أو الأحمق. والطبري قلّما يتردّد في ما يرى أنّ التنزيل يعنيه أو يستتبعه تضميناً.

أمّا في تاريخه فالمشهد يختلف تماماً. فلا وضوح بادياً هنا ولا بيان، بل مجرّد أخبار تترامى من خلق العالم إلى قيام الساعة على مدى ١٤٠٠٠ سنة في تقدير الطبري وتتفاوت تفاوتاً بيِّناً من حيث الأهميّة والصحّة(١١١). فقد واجه الطبري هنا ١) كتلة من المواد ما قبل الإسلاميّة المتناقلة بين مراجع من أمثال ابن عبّاس ووهب بن منبه وابن إسحق، ٢) سيرة نبويّة واضحة المعالم إلى حدّ ما وذلك بفضل جهود علماء كابن إسحق والواقدي و٣) كتلة ضخمة ومتنامية من الأخبار التاريخيّة عن الفتوح، والعهد الأموي وأوائل العهد العبّاسي يتناقلها علماء من أمثال عوانة وأبي مخنف وسيف والكلبيَّيْن والمدائني والواقدي وأشباههم(١١٢). وخلافاً للتفسير الذي يمكن الاستعانة فيه بالاستدلال والاستنباط لاستخراج المعنى من نصّ يضمن وضوحه النهائي العليّ القدير نفسه، فمعوَّل الطبري في التاريخ هم من سبقوه

(١١١) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٥.

(١١٢) أكثر المعالجات استقصاءً لمصادر الطبري تجدها في مقالات جواد علي «موارد تأريخ الطبري»، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، ١ (١٩٥٠)، ١٤٣-٢٣١؛ ٢ (١٩٥١)، ١٣٥-١٩٠؛ ٣ (١٩٥٤)، ١٦-٥٨؛ ٨ (١٩٦١)، ٤٢٥-٤٣٦. وانظر أيضاً Claude Gilliot «La Formation intellectuelle de Tabari (224/5 - 310/839 - 923)» *Journal Asiatique,* 276 (1988), 203-44, الذي يتابع حياة الطبري من مكان إلى مكان ويدرج في قائمة شيوخه في كل موضع.

من نَقَلَة الأخبار. ويمكن أن نشهد دور المؤرِّخ المقلَّص في الاعتراض الافتراضي التالي الذي يقلب حجاج الطبري نفسه ضدّه:

فإن قال قائل وما دليلك على أنّ الأيّام الستّة التي خلق اللّه فيهنّ خلقه كان قدر كلّ يوم منهنّ قدر ألف عام... وإنّما قال اللّه عزّ وجلّ في كتابه الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام... ومن قولك أنّ خطاب اللّه عباده بما خاطبهم به في تنزيله إنّما هو موجَّه إلى الأشهر الأغلب عليه من معانيه وقد وجَّهت خبر اللّه في كتابه عن خلقه السموات والأرض وما بينهما في ستّة أيّام إلى غير معروف من معاني الأيّام... وإنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون... قيل له قد قلنا فيما تقدّم من كتابنا هذا إنّا إنّما نعتمد في معظم ما نرسمه في كتابنا هذا على الآثار والأخبار عن نبيّنا صلعم وعن السلف الصالحين قبلنا دون الاستخراج بالعقول والفكر إذ أكثره خبر عمّا مضى من الأمور وعمّا هو كائن من الأحداث وذلك غير مدرك علمه بالاستنباط والاستخراج بالعقول[113].

هذه الفقرة موضع ملائم يمكن أن نلاحظ منه التباين بين تفسير الطبري وتاريخه. فبينما يجد المرء أمامه موارد واسعة التنوّع لاكتناه التنزيل، يرى التاريخ مكوّناً من أخبار لا يمكن استنباطها أو استنتاجها بل تناقلها فحسب. يُضاف إلى ذلك أنّه إذا كان الأمر الإلهي «كن فيكون» يحكم الخلق، فما من وسيلة بيِّنة يتوسَّلها المرء لتمييز الحقّ من الباطل في التاريخ لأنّ الأمر الإلهي ينبغي أن يكون جائزاً دائماً. فمقولة الجائز تظلّ فاعلة، عند الطبري، حيث لا ينصُّ التنزيل أو الحديث النبوي صراحة على العكس. فمن ذلك تقليب الطبري الاحتمالات عند مناقشة موضع الكعبة الأصلي:

---

(١١٣) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٥-٥٦.

وجائز أن يكون كان آدم بناه ثمّ انهدم حتّى رفع قواعده إبراهيم وإسماعيل ولا علم عندنا بأيّ ذلك كان من أيّ لأنّ حقيقة ذلك لا تدرك إلاّ بخبر عن اللّه وعن رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم بالنقل المستفيض ولا خبر بذلك تقوم به الحجّة فيجب التسليم لها ولا هو إذ لم يكن به خبر على ما وصفنا ممّا يدلّ عليه بالاستدلال والمقاييس فيمثل بغيره ويستنبط علمه من جهة الاجتهاد(١١٤).

نظراً إلى الطبيعة الثانويّة والمُشتقَّة للأخبار التاريخية، ألا يوجد محلٌّ على الإطلاق للنقد الداخلي، وإن كان كأحكام الواقدي أو البلاذري المقتضبة؟ ظاهر نص الطبري، مع استثناء الفقرات التي ذكرناها أعلاه، يحتوي على ملاحظات قليلة جداً عن المنهج الذي يعتمده أو حتّى على صحّة الأخبار التي ينقلها أو بطلانها. ولكن تفحُّص هذه الملاحظات يمكّننا من أن نستخرج مبدأ عاماً للاختيار أو مبدأين.

المبدأ الأوّل هو ذاك المألوف أصلاً في تفسير الطبري، لا بل من قبله عند الواقدي، ألا وهو الرجوع إلى الرأي الأغلب عند أكثر علماء السلف:

والخبر الأوّل أصحّ مخرجاً وأولى بالحقّ لأنّه قول أكثر السلف(١١٥).

فالأصحّ مخرجاً هو طبعاً الأعلى إسناداً، أمّا رأي الأكثرين فيكمّله ما يعدُّه الطبري أخباراً أشهر من أن تكون محلّ خلاف:

فأما أهل التوراة فإنّهم يزعمون أنّه لا ذكر لعاد وثمود ولا لهود في التورية وأمرهم عند العرب في الشهرة في الجاهليّة والإسلام كشهرة

---

(١١٤) الطبري، **تفسير**، ج ١، ص ٤١٠؛ راجع: **تاريخ**، ج ١، ص ٨٥.
(١١٥) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٢؛ راجع: ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣.

إبراهيم وقومه. . . ولولا كراهة إطالة الكتاب لما ليس من جنسه لذكرتُ من شعر شعراء الجاهلية الذي قيل في عاد وثمود. . . ما يعلم به من ظنّ خلاف ما قلنا في شهرة أمرهم في العرب صحّة ذلك[116].

وهكذا يغدو الشعر المشهور مصدراً إضافياً للتحقّق مثلما كان عند المؤرّخين السابقين.

المبدأ الثاني للاختيار هو ما يمكن تسميته بالرجوع إلى الخبراء. وعلى رأسهم يقف محمّد «أعلم خلق اللّه بالكائن من الأمور الماضية والكائن منها الذي لم يكن بعد»[118]. وبصورة أعمّ، يصاغ هذا المبدأ على النحو التالي، في سياق نقد هشام الكلبي:

> وهذا الذي قاله هشام قولٌ لا وجه له لأنّ هوشهنك الملك في أهل المعرفة بأنساب الفرس أشهر من الحجاج بن يوسف في أهل الإسلام وكلّ قوم فهم بآبائهم وأنسابهم ومآثرهم أعلم من غيرهم وإنّما يرجع في كلّ أمر التبس إلى أهله[118].

والقليل الذي يقوله الطبري عن مكانة الأخبار التاريخية في مجال المعرفة وتقويمها إنّما نجده في القسم ما قبل الإسلامي من تاريخه. والسبب الأكبر لذلك هو أنّ الطبري شعر حيال تلك الحقبة بحدّة الحاجة إلى إعادة تشكيل التاريخ بحيث يتوافق مع شكل النظرة القرآنية

---

(١١٦) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٥١-٢٥٢. لِمَ لَمْ يراجع الطّبري التوراة مباشرة؟ فقد فعل مؤرّخون معاصرون له ذلك بوضوح، كاليعقوبي مثلاً. لعلّه ظنّ، اتّساقاً مع رأيه في استشارة أهل الخبرة في كلّ أمّة في شأن تاريخ أمّتهم (انظر الحاشية رقم ١١٨، أدناه)، أنّ العرب وحدهم يستطيعون حلّ مشكلة الأنبياء العرب.

(١١٧) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٤١٦-٤١٧.

(١١٨) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٥٥؛ انظر أيضاً ج ١، ص ٨٤٧.

ومضمونها. لذلك كان، مثلما سنرى لاحقاً، من أوائل مؤرّخي الإسلام الذين طرحوا نظرة إلى التاريخ مستلهمة من الإيقاعات المنتظمة للرواية القرآنية. أمّا تاريخ حقبة ما قبل الإسلام فقد اعترف الطبري بمرجعيّة تراثين تأريخيّين مهمَّين للإسلام: التراث التوراتي والتراث الفارسي. كان التراث التوراتي قد أُدمِجَ في التأريخ الإسلامي على أيدي علماء السلف ولا سيّما ابن إسحق. غير أنّ الطبري اضطرّ إلى الدفاع عن التراث الفارسي صراحة، وتفضيله على كلّ ما سواه، كالتراث اليمني، مثلاً، كما يتبيّن في الفقرة التالية:

> فتأريخ ما مضى من سني العالم على أعمار ملوكهم [الفرس] أسهل بياناً وأوضح مناراً منه على أعمار ملوك غيرهم من الأمم إذ لا تعلم أمّة من الأمم الذين ينتسبون إلى آدم عم دامت لها المملكة واتّصل لهم الملك وكانت لهم ملوك تجمعهم ورؤوس تحامي عنهم... على اتّصال ودوام ونظام يأخذ ذلك آخرهم عن أوّلهم... سواهم فالتأريخ على أعمار ملوكهم أصحّ مخرجاً وأحسن وضوحاً[١١٩].

ثم يضيف لاحقاً مزيداً من التوضيح:

> فأمّا سائر الأمم غير الفرس فإنّه غير ممكن الوصول إلى علم التأريخ بهم إذ لم يكن لهم ملك متّصل في قديم الأيّام وحديثه إلاّ ما لا يمكن معه سياق التأريخ عليه... وقد كان لليمن ملوك لهم ملك غير أنّه كان غير متّصل وإنّما كان يكون منهم الواحد بعد الواحد وبين الأوّل والآخر فترات طويلة لا يقف على مبلغها العلماء لقلّة عنايتهم كانت بها وبمبلغ عمر الأوّل منهم والآخر إذ لم يكن من الأمر الدائم[١٢٠].

(١١٩) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٤٨.
(١٢٠) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٣٥٣.

وكان لهذين التراثين التاريخيّين الطويلين مزيّة إضافية في نظر الطبري، ألا وهي التداخل ثمّ امتزاج أحدهما بالآخر، بحيث انتهى خطُّ بني إسرائيل التوراتي بالفرس وانتهى خطّ الفرس بقيام أمّة محمّد[١٢١]. لذلك أخذ الطبري على عاتقه مهمّة المواءمة بين هذه التواريخ بتنسيق تسلسل الحوادث الزمني بينها. وهذا يعني ضرورة التوفيق بين سلسلة النسب التوراتية المتحدّرة من آدم ونسله بسلسلة النسب المتحدّرة من كيومرث، آدم الفارسي، وخلفائه الملوك. ومن ذكل أنّ قصص آدم ونوح وإبراهيم وموسى، مثلاً، قد أخذت من التراث التأريخي الإسلامي، وعدِّلت عند الاقتضاء بالرجوع إلى القرآن والحديث، ثمّ حيكت بقصص معاصريهم من ملوك الفرس[١٢٢]. وبذلك أنشئ تاريخ مقارن متواصل واحد لعالم ما قبل الإسلام، وبرهن على أنّ أمّة الإسلام هي الوريث النبوي للتراث التوراتي والوريث الزمني لملك فارس[١٢٣].

فقد أنشئ نسيج يمكِّن الأمّة الإسلامية من تحديد موقعها حيال الماضي. وربّما جاز لقائل أن يقول إنّ الطبري سعى إلى إسباغ السمة التاريخيّة على القرآن، أي إلى تحويل قصص القرآن وعِبَرِه اللاّزمنيّة والأحادية البُعد إلى رواية تاريخيّة تعبِّر عن الاهتمامات العلمية والتعلُّق بالسلف الصالح الشائع في صفوف جماعة الحديث التي ينتمي إليها. ولكن لتاريخ الطبري غاية أصرح:

وكان الغرض في كتابنا هذا ذكر ما قد بيّنّا آنّا ذاكروه من تأريخ الملوك

---

(١٢١) الموضع نفسه.

(١٢٢) مثلاً، الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٠٦.

(١٢٣) التأثير الفارسي سيعالج في الفصل الثالث.

الجبابرة العاصية ربها عزّ وجلّ والمطيعة ربّها منهم وأزمان الرسل والأنبياء. . . فلنقل الآن في أوّل من أعطاه اللّه ملكاً وأنعم عليه فكفر نعمته وجحد ربوبيّته وعتا على ربّه واستكبر فسلبه اللّه نعمته وأخزاه وأذلَّه ثم نتبعه ذكر من استنَّ في ذلك سُنّته واقتفى فيه أثره فأحلّ اللّه به نقمته. . . ونذكر من كان بإزائه أو بعده من الملوك المطيعة ربّها المحمودة آثارها[١٢٤].

والطبري، في هذه الفقرة كما في فقرة أخرى عن الموضوع نفسه[١٢٥]، يسعى إلى ضرب الأمثلة على ما يعدُّه أصل تاريخ العالم وبنيته ومصيره النهائي كما يرمز إليه صراع الأنبياء والملوك. إنّها نظرة مستلهمة من الصراع القرآني بين الأنبياء و«الفراعنة»، تاريخ موازٍ أطلقه للمرّة الأولى آدم والشيطان وفريق[١٢٦] كلّ منهما، ويمكن اقتصاص أثره في تواريخ كلّ «ملك مسلَّط أو خليفة مستخلف»[١٢٧]. فالقدر الآدمي قدر المعصية والتوبة والمصالحة النهائية مع اللّه. والقدر الشيطاني قدر المعصية بلا توبة. إنّه تاريخ «نماذج» أخلاقيّة، تاريخ قد يتوقّع منه أن يهيّئ الأجواء لما يأتي في القسم الإسلامي من تاريخ الطبري.

غير أنّ القسم الإسلامي هذا مختلف اختلافاً بيّناً. فهو مكوَّن بصورة أساسية من سيرة مستمدَّة في جوهرها من ابن إسحق والواقدي، وفصل عن الفتوح ثم تاريخ حَوْلي لأبرز شخصيّات الأمّة حتى العام ٣٠٢/ ٩١٥. وتبدأ الحوليات ببداية التقويم الهجري، أي

(١٢٤) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٧٨.
(١٢٥) الطبري، **تفسير**، ج ١، ص ٤-٥.
(١٢٦) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ١٦٤.
(١٢٧) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥.

قرابة منتصف البعثة النبوية، مع التمسّك الصارم بهذا التقويم حتّى النهاية. ولا أثر في هذا القسم كلّه من التاريخ لأي حكم صريح على الرجال أو الحوادث ولا أي تنظير في مجرى الحوادث أو معناها. وفي سياق كلّ سنة يقدَّم حدث أو أكثر بمثابة «عنوان» ثمّ تعرض بعد ذلك أسبابه وتطوّراته ونتائجه وذلك بربط روايات عدَّة رواة بعضها ببعض أو بإبقاء هذه الروايات منفصلة بحيث يفضي ذلك إلى كثير من التكرار وتنويعات تفصيلية طفيفة في معظم الأحيان.

ثمّة الكثير ممّا يحتاج إلى التفسير في هذا التغيير الفجائي في البنية والمناخ. ربّما كان من الطبيعي اختيار الترتيب الحَوْلي للتاريخ الهجري، علماً بأنّ الترتيب نفسه كان قد اعتمده مؤرّخو القرن الثالث/ التاسع[١٢٨]. ويوازي إيقاعه الحَوْلي تحليل الآيات آية آية في التفسير. غير أنّ الأعسر تفسيراً إنّما هو انعدام أيّة تعليقات على صحّة الروايات أو أي حكم أخلاقي على حوادث خطيرة العواقب على أمّة المسلمين. من الجائز أن يُقال طبعاً إنّ الطبري كان قد صرَّح بأنّ المؤرّخ ناقل ليس إلاّ، ومع ذلك فقد شهدنا نمطاً من الصراع في حقبة ما قبل الإسلام ولم نجد له نظيراً في الحقبة الإسلاميّة. ويبدو أنّ «أوادم» التاريخ

---

(١٢٨) لم يُتوصَّل بعد إلى تفسير مرضٍ تماماً لأصول التأريخ الحَوْلي في التراث العربي. يقول R.S. Humphreys, *Islamic History*, p. 106 إنّ تاريخ خليفة بن الخيّاط (توفّي سنة ٢٤١/ ٨٥٥) «هو، فيما يبدو، أوّل عمل حَوْلي أُلّف بالعربيّة». والمرشّح الأول بهذا الشرف هو الهيثم بن عدي (توفّي سنة ٢٠٦/ ٨٢١): انظر ترجمة كتاب الدوري، *Rise*، ص ٥٣-٥٤، وNoth, *The Early Arabic Historical Tradition*, p. 42 ومن غير المستبعد أن يكون ابن إسحق والواقدي كلاهما قد استعملا الصيغة الحَوْلية في بعض أعمالهما، انظر مثلاً الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٧٤٩-٢٤٨٠ و٢٥١٦.

الإسلامي و«شياطينه» يتركون لحكم القارئ وتقديره.

حفلت القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي التي دوَّنها الطبري بحوادث جسام تناثرت فيها، وأعقبت عواقب سياسيّة ولاهوتيَّة مريرة. وكانت عدَّة من المسائل المتولِّدة عن ذلك لا تزال ساخنة في أيّام الطبري نفسه. وكانت عدَّة نزعات من الكتابة التاريخيّة قد نشأت وأظهرت انحيازاً معلناً أو خفيّ المأخذ إلى جانب هذا الفريق أو ذاك. وقد أعرب الطبري في تفسيره، كما رأينا آنفاً، عن آراء معادية لما ذهبت إليه بعض تلك الفرق السياسية ـ الدينية كالقدرية والجهمية والخوارج والمتصوّفة من تأويلات للقرآن. غير أنّ الأخبار التاريخيّة ليست ممّا يمكن مهاجمته على النحو نفسه أو اطِّراحه. لذلك ينبغي للمرء أن يفترض أنّ الطبري توخَّى جانب الحيطة في انتقاء الأخبار التي اعتبرها الأحرى بالثقة اتّساقاً مع اعتماده العلاني على أهل الخبرة في كلّ حقل. ومع ذلك فالفتنة الأولى التي ثارت، في التاريخ الإسلامي، بين ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفَّان ومناوئيه، كانت من الحوادث التي ظلَّت أصداؤها الوبيلة سبباً للانقسام العميق. ولم يخرج من هذه الفتنة من أصحاب النبي سالماً من وصمة تصم شخصه أو سلوكه إلاّ قلَّة، هذا إن خرج. وقد اعتمد الطبري في إعادة تكوين صورة تلك الفتنة اعتماداً شديداً على ابن إسحق وسيف والواقدي الذين يُبْدون عند الفحص الدقيق، جميعاً، نسبة معيّنة من الانحياز إلى جانب هذا الفريق أو ذاك. فكيف عالج الطبري هذه الحوادث المريعة؟[١٢٩].

---

(١٢٩) لقد حاول المأسوف عليه Marshall Hodgson تحليلاً لامعاً لمعالجة الطّبري لمقتل عثمان في مقالته: "Two Pre-modern Muslim Historians, =

كان الطبري، عند نقله المواد عن أسلافه الثلاثة البارزين، ملزماً أيضاً بنقل رواياتهم الشقاقيّة المتباينة الثلاث أيضاً. ولم يكن أمامه من سبيل يوصله إلى تكوين رواية واحدة أو موحَّدة تستبعد «البدعة» مثلما حاول أن يفعل في تفسيره. كانت محاولة تحديد «الأوادم و«الشياطين» في هذه الفترة المخصوصة من التاريخ ستفضي بصورة شبه حتميّة إلى اعتماد أحد المواقف الطائفيّة المتطرّفة، وهو موقف يُستبعد أن يتَّخذه الطبري لما عُرِف به من عداء عام للتعصُّب الطائفي. أمّا حقيقة نظرته إلى هذه الحوادث ولا سيّما تضميناتها بالنسبة إلى السلوك الأخلاقي لأصحاب النبي فأمر لن يُعرف أبداً في أرجح الظنّ. ولكن ثمّة بعض الإلماعات بالنسبة لطريقته في الانتقاء:

> وأمّا الواقدي فإنّه ذكر في سبب مسير المصريّين إلى عثمان ونزولهم ذا خشب أموراً كثيرة منها ما قد تقدّم ذكره ومنها ما أعرضت عن ذكره كراهةً مني ذكره لبشاعته[١٣٠].

ثم يضيف لاحقاً:

> قد ذكرنا كثيراً من الأسباب التي ذكر قاتلوه [أي عثمان] أنّهم جعلوها ذريعةً إلى قتله فأعرضنا عن ذكر كثير منها لعلل دعت إلى الإعراض عنها ونذكر الآن كيف قتل وما كان بدء ذلك[١٣١].

= Pitfalls and Opportunities in Presenting them to Moderns", in John U. Nef, ed., *Towards World Community* (The Hague: W. Junk, 1968). ولكن ربما كانت كلمات الطّبري تؤوّل تأويلاً مغالياً في ما يتعلّق بموقفه السياسي والأخلاقي الحقيقي.

(١٣٠) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٩٦٥.

(١٣١) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٢٩٨٠.

يتبيَّن من هاتين الفقرتين القصيرتين أنّ الطبري وإن لم يستطع أن يستأصل أهوال تلك الفتنة بتحرير ما تناهى إليه من أخبار عنها ولا بإيجاد المسوّغات والحجج العقليّة لها، نظراً لما التزم به من تعريف للمؤرِّخ، فهو قد حاول تقليص الأضرار المعنويّة باجتناب أيّه إشارة إلى روايات يستبشعها. ولئن كان الأوان قد فات لإنقاذ التاريخ الإسلامي من الانقسامات والتعصُّب فمن الممكن تنقية التأريخ على الأقلّ، ممّا اعترى التاريخ من حوادث معيبة.

ملاحظات ختاميّة

لقد خدم الحديث التأريخ خدمة حسنة. فقد ألهمه أقدم طرائقه وشكله. وقد جهَّزه الحديث بأهمّ أدواته لإثبات الصحّة، جهَّزه بالإسناد. وقد بثَّ فيه شيئاً من التصاقه الجاف بالوقائع وحرصه على التفاصيل. والتاريخ المكتوب تحت مظلَّة الحديث المعرفية إذ يحفظ تعدُّد روايات الحوادث يمكِّن المؤرّخ المعاصر من تقويم مختلف التراثات التأريخيّة وإعادة بناء رؤى الأحزاب والحركات السياسيّة ـ الدينيّة المتنوّعة وهي في طور التكوين والتطوّر.

لكنّ افتراق طريقي الحديث والتاريخ بات محتوماً مع تحديد اهتمامات ومجالي كلّ من العِلْمين تحديداً متزايد الثبات. فمع تزايد الإحاطة بالحديث ورسم الحقل الخاص به على أيدي الأجيال المتتالية من العلماء المصمِّمين على مضاعفة السيطرة على المادة وقابليّتها للتثبُّت، يشجّعهم على هذا السعي حكَّام يتطلّبون مزيداً من الانتظام في الممارسات القضائية والإدارية، كان التاريخ يتطوّر ويتوسّع خارج حدود هذه السيطرة. ونحن نجد حتّى الطّبري نفسه يطّرح الإسناد ويعمد بصورة متزايدة إلى استعمال عبارات مثل «بلغني» و«قيل لي» أو

«قيل» بكلّ بساطة، عند الكلام على أيّامه هو. فمع انتشار تاريخ الأمّة انتشار الشراع لالتقاط الريح باتت النخب الحاكمة والأدباء والعلماء ينظرون إليه بافتتان متنامٍ معتبرينه تاريخاً إمبراطورياً مساوياً لتاريخ الأمم العظام الأخرى. وكان من الطبيعي أن تُكتشف التوازيات والنظائر في التجارب وأن تُثار مع ذلك المخاوف والآمال.

فمن أجل رؤية التاريخ في هذا المنظور العالمي الأوسع بدا الحديث بوضوح مفتقراً إلى التجهيز المناسب. فالإسناد ممتنع إلى حدّ بعيد أو غير ذي موضوع عندما يتعلّق الأمر بالأمم الأجنبيّة. والأهمّ من ذلك أنّ الإسناد لم يكن مصمَّماً للإعراب عن الرأي الشخصي بل للتثبُّت من صحّة النقل ودقّته. ولئن كان للتاريخ أن يثمر عِبَراً فلا بدّ للمؤرّخ من أن يقطع «سلسلة» الإسناد وأن يستخلص كامل تضمينات الرواية بالكشف عن نواياه الخاصة واستراتيجيته. وكان لا بدَّ من تطبيق معايير أخرى على اختيار الروايات وعلى تقويمها أيضاً. ولا بدَّ كذلك من الاحتياج إلى أساليب أخرى للإعراب عن المناخ الجديد. وهكذا بدأ التأريخ يتأثّر بالأدب.

الفصل الثالث

التاريخ والأدب

خلال القرن الثالث/ التاسع بدأت الكتابة التاريخية تستجيب لتأثير الأدب المتزايد وراحت في استجابتها تلك تعدِّل مضمونها وشكلها ومنظورها. فقد نقل التغيّرُ التدريجي في المناخ التاريخَ إلى بيئة جديدة و«دنيوية» أكثر. وفي هذه البيئة لم يعد أسلوب الحديث وآفاقه يعتبران مطيّتين ملائمتين لتاريخ بات يُطلب منه يومها أن يكون براغماتياً أكثر وأشدّ تحسُّساً لتحدّيات الثقافات الأخرى. وكان الأدب الأداة الرئيسية لهذا التحوّل.

كان الأدب في أوائل أيامه يعني التربية. ومع مرور الأيام غدا يعني نوعاً مخصوصاً من التربية، منهاجاً أخلاقياً وفكرياً يستهدف طبقة مدينية مخصوصة ويعبِّر عن حاجات تلك الطبقة وتطلعاتها. وإذا ما أراد المرء أن يفهم تأثير الأدب في الكتابة التاريخية فلا بدَّ له أولاً من أن يستكشف البيئة التي نشأ فيها الأدب وأن يحاول إظهار كيف ولِمَ توصل الأدب إلى ممارسة ذلك التأثير.

نشأة الأدب

رأينا آنفاً كيف أن الحديث في أوائل عهده، إذ رمى شبكته فوق دائرة واسعة من مأثورات الجماعة، اجتذب خليطاً من «التراثات»،

كتلة غير متمايزة من الأخبار المتباينة تبايناً شديداً من حيث الطبيعة والأهمّية الدينية. وقد راحت جماعات من العلماء من أهل الاختصاص تتناول هذه الكتلة بإرشاد من الدولة أو من الأحزاب في غالب الأحيان، وتمنحها بصورة تدريجية، هيكلية أيسر معالجة بحيث صار من الممكن استخدام هذه الهيكلية أداة يرجع إليها في تحديد السوابق الشرعية والصورة التاريخية لمجتمع أشدّ تصميماً على تمييز نفسه عن محيطه، وأشدّ عزماً على تحديد حدوده الدينية. ومع الاختصاص جاءت الدقّة الصارمة، ومع الدقّة الصارمة جاء «العلم» ومعه مبادئه المميّزة ومنهجه. وفي ظلّ «علم الحديث» هذا استظلّت الكتابة التاريخية أول الأمر.

ولكن لئن كان تاريخ الحديث في القرون الثلاثة الأولى منه تاريخ العلمية التي وسَّعت، أولاً، ثم ضيَّقت تضييقاً منهجياً مضمون موضوعها وبؤرة تركيزها، وأوجدت بذلك نواة من المعرفة المتخصصة والاختصاصيين، فإن تاريخ الأدب نهج نهجاً مغايراً لا بل معاكساً. ربما كانت أقدم فئات الأخبار التي خضعت لغربلة علماء الحديث الدقيقة الأخبار المتعلّقة بأثريات الجزيرة العربية وسواها من الأمم التي شعر هؤلاء العلماء بأنها غير ذات علاقة بترتيب سيرة محمد وصحابته ترتيباً صارماً. ولكن فيما كانت الدولة الأموية تتشكّل فقد تحوَّلت إلى راعٍ ومستهلك ضخم لهذه الكتلة من الأثريات وللمهارات الرديفة المطلوبة لفهمها:

ويسمر [معاوية] ثُلث الليل في أخبار العرب وأيامها والعجم وملوكها وسياساتها وسِير ملوك الأمم. وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة. . . ثم يدخل فينام ثُلث الليل ثم يقوم فيقعد فيُحضر الدفاتر فيها سير الملوك

وأخبارها والحروب والمكايد، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتّبون قد وُكلوا بحفظها وقراءتها فيمرّ بسمعه كل ليلة جُمَل من الأخبار والسِّيَر والآثار وأنواع السياسات[1].

ومع أنه من الجائز أن تكون هذه الأخبار قد نسبت إلى معاوية في عصر لاحق، فهي حرية بالتصديق وتشير إلى اهتمام الأمويين، إجمالاً، اهتماماً متزايداً بنظرية السياسة وممارستها. لا مجال للشكّ في أن معاوية كان عازماً على إقامة حكم وراثي حالما استطاع توطيد سلطته بعد الفتنة الأولى. كان الأمويون، في الشام والعراق ومصر، حيث كانت السلالات الحاكمة أمراً مألوفاً على مدى الأزمان، محاطين بصروح الإمبراطوريات السالفة وذكرياتها. ولكن حمل الجماعات والقبائل القوية في الإمبراطورية العربية على القبول بمبدأ الحكم الوراثي كان يستلزم حملة إقناع واسعة النطاق، إضافة إلى السطوة والرشوة. من ذلك كانت الحاجة إلى نوع جديد من الخطابة السياسية يقوم بنشره الخليفة نفسه وأصحاب دعوته الملكية: شعراء، كُتّاب في دواوين الدولة، ندماء مثقّفون، وحتى علماء دين يُعمل على إقناعهم لتبديد ارتيابهم من المُلْك والمحاماة عن الحكم الوراثي. كانت «سير ملوك الأمم الأخرى وأخبارها» جزءاً مهماً من عملية الإقناع لأن المقصود منها لم يكن مجرّد إلهام الخليفة نفسه بل تعريف رعاياه بالنظائر التاريخية وتعويدهم على فكرة تواصل الحكم.

وقد اهتمّ كثير من الأمويين المتأخرين، في ما بلغنا، بالتاريخ القديم اهتمام معاوية وعزموا عزمه على تنمية مهارات الخطابة. ولكن ربما كان أهمّ الدوافع السياسية إلى تنمية الاهتمام المنظَّم بعلوم اللغة

---

(١) المسعودي، مروج، ج ٣، ص ٢٢٢، الفقرة ١٨٣٦.

العربية قد جاء من تعريب دواوين الدولة الذي أمر به الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان واستمر فيه أخلافه واستتموه[٢]. وقد أسفرت هذه السياسة عن تحوّل تدريجي بعيد الأثر في الهيكلية البيروقراطية، وخلق أصول جديدة لمزاولة مهامّ الحكم اليومية ونشوء طبقات جديدة من البيروقراطيين و«أسلوباً جديداً» هو أسلوب الكُتّاب. ولم يطل الوقت بالبيروقراطيين الجدد حتى تحوَّلوا إلى محترفين مهرة دربين في الإعراب عن دقاق المقاصد وتلاوين المعاني في رسائل أسيادهم وتوجيهاتهم وكثيراً ما كانوا يورثون وظائفهم ومهاراتهم إلى أخلافهم. وإذا راحت رسوم دار الخلافة تُقلَّد في عواصم الولايات، فقد بدأت جماعة من كُتّاب الدواوين المتمرّسين جداً بالصنعة تحتلّ مكانة ذات نفوذ وتميُّز في سائر أنحاء الإمبراطورية، وترتبط في أذهان الناس بأسلوب مخصوص في الأدب، نعود إليه لاحقاً.

غير أن نشأة الأدب ترتبط أيضاً بجملة من العوامل الدينية والثقافية والسياسية والاجتماعية الأخرى التي ليس من السهل ترسمها، كالعامل البيروقراطي. ولما كان لفظ «العلم» قد غدا، من أواسط العهد الأموي إلى أواخره، يدلّ بصورة متزايدة على علوم الدين من حديث وتفسير وفقه، فمن المغري أن يطبق المرء لفظ «الأدب» على العلم الدنيوي، أي اللغة والنحو والشعر والتاريخ والطبيعة وما أشبه ذلك. ولكن من شأن هذه النظرة أن تكون مغرقة في التبسيط لأن المهارة اللغوية لم تزل تعدُّ شرطاً لا بدَّ منه لعلوم الدين. ومع هذا فمن الجائز لنا أن نميِّز بين روحين وقصدين وموقفين من وظيفة المعرفة ونشرها في المجتمع.

---

(٢) وانظر أيضاً النادرة الرمزيّة في العسكري، **المصون**، ص ١٦٩-١٧٢، عن الخليفة عبد الملك ونشوء الأدب Abbott, *Studies*, 3: 4.

ففيما قد يقال إن علماء الحديث في القرن الثاني أو الثالث للهجرة كانوا منشغلين بجمع موادّهم وتقويمها وتنظيمها من أجل إدراجها في منظومة من العلم والعمل، يبدو الأديب وكأنه يشتغل في اصطياد هذه المواد لأجل ذاتها وبصرف النظر عما قد تفضي به إليه. وحيثما يرجَّح أن ينظر الأديب إلى الإسلام نظرته إلى منظومة ثقافية كاملة متنامة، يرجَّح أن ينظر الأديب إلى الإسلام نظرته إلى بداية ثقافية، ودعوة قائمة مستمرة لتفحّص عالم الإنسان والطبيعة. وفيما يجوز أن ينظر عالم الحديث إلى العلم نفسه نظرته إلى سلعة محدودة حتماً لا بل متقلِّصة الحدود، فمن الجائز أن يكون الأديب أميَل إلى النظر إلى العلم نظرته إلى عملية يتمادى تقدُّمها باطّراد إلى ما لا نهاية. أخيراً، بينما قد يعتبر المحدِّث بعض المواضيع نافلة مستنكرة أو حتى مضرّة بالحياة الدينية، فمن الأرجح أن يكون الأديب أقرب إلى تقبُّل كافّة المعارف من أجل جاذبيتها الجمالية المحتملة.

وقد استقى روح الأدب من عدّة ينابيع. فمن ذلك أن بعض التوتّرات التي ربما كان من شأنها أن تنفجر حرباً في أزمنة الاضطراب، كانت في أزمنة الاستقرار معيناً ثَرّاً للسجال الأدبي. فالتوتّرات بين مدينتي الكوفة والبصرة، وبين العراق والحجاز، وبين أهل البداوة وأهل الحضر، وبين العرب وغير العرب، وبين عرب الشمال وعرب الجنوب، بين أعراف الإسلام وإغواء الجاهلية، بين طبقة اجتماعية وطبقة أخرى في العواصم الحديثة الإنشاء وبين العلماء والقصاص والأدباء، هذه التوترات كلها ألهمت قدراً كبيراً من السجال في النثر والشعر[٣]. ازدهر الأدب بالأخذ والردّ والحجاج، بدقائق البلاغة

(٣) عن بعض الأمثلة على هذه التوتّرات، انظر، مثلاً، ابن قتيبة، عيون، ج ١، =

ولطائفها والاستعمال الحرّ للشهادات أياً كان مصدرها من أجل تسويغ مثله العليا.

كان القرآن والشعر الجاهلي أقدم نصّين ملهمين لذلك النوع من النشاط الذي عرف لاحقاً بالأدب. كان الصرف والنحو وثيقي العلاقة بتفسير القرآن في أوائل عهده بينما استلزم الشعر الجاهلي جملة من المهارات اللغوية والنقدية لشرح هذا الشعر وتقويمه[٤]. وأكثر ما يعنينا هنا إنما هو الوجه الذي استعمل عليه أوائل النقّاد والخبراء هؤلاء الحجج التاريخية لإثبات أو إبطال صحة الشعر الذي كان يستعان به دائماً لتأييد الحوادث:

قال أبو عبيدة [توفّي سنة ٢٢١/٨٢٦]: النسار أجْبُل... وفيها أقاويل وادّعاء من الرباب... وهو عندي باطل مختلط أُخذ عن جهال وجاء الشعر الثابت الذي لا يرد بغير ذلك... إن يوم النسار كان بعد يوم جبلة لا ما تقول الرباب والدليل على ذلك... إن حصن بن حذيفة كان رئيس الأحاليف ولم يرأسهم أبوه حذيفة لأن حذيفة لو كان حيّاً لم يرأسهم ابنه حصن والدليل على أن حصناً كان رئيس الأحاليف قول

= ص ٢٢٠ (البصرة والكوفة)؛ ابن عبد البرّ، **جامع**، ج ١، ص ١٥٣ (الكوفة ومكّة)؛ ابن الجراح، **الورقة**، ص ١٠٢-١٠٣، والجاحظ، **البيان**، ج ٢، ص ٣١٠ (أهل الحضر وأهل البداوة)؛ الجاحظ، **البيان**، ج ٣، ص ١٢ وما يليها وابن قتيبة كتاب العرب في كرد علي، **رسائل**، ص ٣٤٤ وما يليها (العرب وغير العرب)؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ٢٠، ص ٢٠٨-٢٠٩ (قيس ويمن)؛ الجاحظ، **الحيوان**، ج ٢، ص ١٠٨ (الجاهلية والإسلامية)؛ الجاحظ، **الحيوان**، ج ٥، ص ١٠٥ (صفات الطبقات)؛ الجمحي، **طبقات**، ص ١٨ والفصل الثاني من هذا الكتاب، الحاشية ١٦ أعلاه (العلماء ضدّ القصّاص والأدباء).

(٤) أفضل مدخل إلى هذا الموضوع هو في Abbott, *Studies*, 3.

زهير. . . والدليل على ذلك أيضاً أن حاجباً لم يكن ليرأس بني تميم ولقيط حي ولقيط قُتل يوم جبلة[٥].

وكانت الأشعار التي ضمّنها ابن إسحق في سيرة النبي عرضة للنقد على النحو التالي:

وكان ممن هجن الشعر وأفسده وحمل كل غثاء محمد بن إسحاق. . . وكان من علماء الناس بالسِير فنقل الناس عنه الأشعار وكان يعتذر منها ويقول لا علم لي بالشعر إنما أوتى به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب في السِير من أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط. . . ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود أفلا يرجع إلى نفسه فيقول من حمل هذا الشعر ومن أدّاه منذ ألوف من السنين؟ واللّه يقول «وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى» وقال في عاد «فهل ترى لهم من باقية»[٦].

تبدي أوائل النصوص النقدية كهذا النصّ رغبة ظاهرة في التكلّم بصيغة المتكلّم، وفي إصدار أحكام صريحة صارمة على الأشخاص والأحداث، وفي استعمال البيّنات التاريخية والأدبية لإثبات الأصالة أو إبطالها. وخلافاً للمحدّثين الذين شعروا أن موضوع علمهم نفسه يلزمهم بالانتحاء جانباً وإتاحة المجال لموادّهم أن تتكلّم عن نفسها، فإن أوائل الأدباء لم يشعروا بإلزام كهذا. والهجوم على ابن إسحق نموذجي: فالأبيات التي يرويها تعدُّ بلا قيمة في نظر خبير في الشعر مهما تكن شهرة ابن إسحق ومرجعيته في السيرة والتاريخ. فحيثما كانت العلوم الدينية البحتة تستهدف الإجماع والتماثل بصورة متزايدة،

---

(٥) الضبي، **المفضليات**، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(٦) الجمحي، **طبقات**، ص ٤.

راح الأدب يتساهل في اتّساع طيف الذوق الشخصي والحكم النقدي اتّساعاً متزايداً.

غير أن أعظم إنجازات الأدب في أوائل أيامه هي ما يمكن أن نسمّيه إعادة اكتشاف الجاهلية. ولئن كان ثمة من باعث غالب بعث الأدب على ذلك، فلعلّها إعادة انتظام وتركيب القبائل العربية، وهي أهمّ القضايا السياسية في العهد الأموي. فعقب موجات الفتوح طرأت تغيّرات عميقة على أنماط الاستيطان والولاءات السياسية والتراتب الاجتماعي في القبائل العربية. فبنو أمية كانوا بمثابة قمّة هرم قبلي غير أن العلاقة بين القاعدة والقمة كانت علاقة ديناميكية، تتغيّر استجابة للضغوط السياسية والاقتصادية. وفي هذا الجوّ المضطرب من الولاءات المتغيّرة، ربما كان من الطبيعي أن يبحث الناس عن كشف الأصول، وأن يعيدوا وصل ما انصرم من الروابط بالجزيرة العربية ما قبل الإسلامية التي حاولت أعراف الإسلام أن تحدِّد حدودها والتي عملت صدمة الفتوح على قطعها بالقوة. في أدب الفترة الأموية المتأخّرة وأوائل العصر العبّاسي لقي مبدآن من مبادئ فقه اللغة العربية قبولاً واسعاً: أولهما تفوّق الشعر الجاهلي على الشعر الإسلامي من حيث هو نموذج للنظم والنحو والاستعمال، وثانيهما اعتبار عرب البادية مرجعاً في سلامة العربية والفصاحة[٧]. أما العملية التي استقرّ بواسطتها هذان المبدآن فكانت في جوهرها تمريناً في إعادة إحياء الماضي التي حمي وطيس السجال في سياقها. وعند نهاية هذه العملية كانت كتلة من الشعر والنثر الجاهليين قد «استُرجعت» وإن ظلّت

---

(٧) انظر، مثلاً، الزجاجي، **مجالس**، ص ١٤١-١٤٢، ١٦٩-١٧٠؛ المرزباني، **الموشح**، ص ١٩١-١٩٢.

صحّتها محلّ خلاف لا نهاية له ولا حاجة بنا إلى التوقّف عنده هنا. غير أن السجال نفسه عمل على إطلاق إمكانيات الأدب من عقالها، وعلى تحديد خطوط جديدة للخبرة وعلى إحياء وتطوير الروح «الإنسانوي» الذي لم يتعايش دائماً تعايشاً سلمياً مع الحديث المسرع على طريق البلوغ والنضج:

عن أبي عوانة [محدّث بصري توفي سنة ١٧٠/٧٨٦] قال شهدت عامر بن عبد الملك يسأل قتادة عن أيام العرب وأنسابها وأحاديثها فاستحسنته فعدت إليه فجعلت أسأله عن ذلك فقال ما لك ولهذا دع هذا العلم لعامر وعُد إلى شأنك[٨].

وجملة القول أن مأثورات النثر والشعر الجاهليين التي جمعها أوائل الأدباء بعناية ومحبّة، سرعان ما اكتسبت مكانة النموذج اللغوي الذي آل الأمر بعلماء الدين إلى الإقرار بقيمته على الرغم من تحفّظاتهم على نَفَس الجاهلية. بل إن بعض كبار علماء النقد الأدبي الأوائل من أمثال الأصمعي (توفّي سنة ٢١٣/٨٢٨) قد ذهبوا حتى إلى التشديد على الفرق بين النَّفَسين الجاهلي والإسلامي في مجال الإبداع الشعري كما يلي:

حدّثني الأصمعي، قال: طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخير لان. ألا ترى أن حسّان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام فلما دخل شعره في باب الخير من مراثي النبي (ص) وحمزة وجعفر، رضوان اللّه

(٨) الجمحي، **طبقات**، ص ١٨. لمزيد من الأمثلة على التوتّر بين الأدباء والمحدّثين انظر أيضاً الزجاجي، **مجالس**، ص ١٢١، ١٧٧ ولا سيّما الصفحة ٢٣٧ عن لقاء بين أبي عمرو بن العلاء النّحوي الشهير (توفّي سنة ١٥٤/ ٧٧١) والفقيه المشهور أبي حنيفة (توفّي سنة ١٥٠/ ٧٦٧).

عليهما، وغيرهم لان شعره. وطريق الشعر هو طريق شعر الفحول مثل امرئ القيس وزهير والنابغة من صفة الديار والرحل والهجاء والمديح والتشبيب بالنساء وصفة الحمر والخيل والحروب والافتخار فإذا أدخلته في باب الخير لان[٩].

كان أوائل الأدباء في سعيهم إلى إعادة اكتشاف الجاهلية يعيدون الحياة إلى ذهنيتها وروحها، إلى عالمها المليء بالمروءة والمجد الملحمي، إلى جغرافيتها وأنسابها وتاريخها. وفيما كان علماء تفسير القرآن والمحدثين منهمكين في تضمين موادّهم في روايات تفسِّر التراث الديني وتوسّعه كان الأدباء منخرطين في طلب أثريات الجزيرة العربية وهو مسعى نظر إليه فقيه كبير كالشافعي (توفي سنة ٢٠٤/ ٨٢٠)، مثلاً، نظرة إعجاب لا تخلو من الحنق[١٠]. وبحلول القرن الثالث/ التاسع صار في وسع ناقد أدبي كمحمد بن سلاَّم الجمحي (توفي سنة ٢٣١/ ٨٤٥) أن يتحدّث عن الشعر بما هو صناعة كغيرها من الصنائع وأن يقارن الخبير في الشعر بالجهبذ أو بالجوهري[١١].

غير أن أخلاقيات الأدب وجمالياته تجلّت بأجلى صورها في النثر المنسوب إلى زمن الجاهلية. فقد رفع أدباء القرنين الثاني والثالث للهجرة حكماء الجاهلية إلى مرتبة الإعجاب وعدُّوهم نماذج يقتدى بها في البلاغة والسخاء وكرم النفس والحلم والاهتمام بذوي القربى

---

(٩) المرزباني، **الموشح**، ص ٦٢، وثمّة الكثير من أوائل النّقد في Abbott, *Studies* 3: 122-163.

(١٠) انظر الملاحظة المنسوبة إليه في Abbott, *studies*, 3: 34 والحاشية ١١٩ حيث يصف علماء اللّغة بأنهم كالجنّ بين البشر لأنّهم يعرفون ما لا يعرفه الآخرون.

(١١) الجمحي، **طبقات**، ص ٣.

والأصحاب. وكانت أقوالهم المحكمة السبك من جوامع الكلم المسجع تبلغ ذروة أناقتها في وصاياهم التي أوصوا بها بنيهم فيما زعم:

وأوصى قيس بن معد يكرب ولده فقال باسمك اللهم احفظوا أدبي يكفكم واتبعوا وصاتي تُلحقوا بصالح قومكم ويستعل أمركم إني أكِلكم إلى أدبي وإن المعنى بكم لغائب[١٢].

في هذه الفقرة وسواها لفظ «الأدب» هو اللفظ المستعمل للدلالة على جملة السجايا والخصال التي جمعتها واختزلتها في ذواتها هذه الشخصيات ما قبل الإسلامية والتي يُقال إن نفراً غير قليل منهم عمّروا طويلاً جداً حتى أدركوا الإسلام[١٣]. كان هذا العمر الطويل طريقة للتعريف عن أهمّية الحكمة القديمة والأدب وقيمتها الباقية في الإسلام.

غير أن صورة الماضي العربي هذا لم تمرّ بدون مصاعب. فقد اشتمّ كثيرٍ من علماء الحديث فيها شيئاً من الوثنية مع اضطرارهم للتسليم بقيمتها النموذجية في الدراسات اللغوية. وذهب بعض العلماء المتحدّرين من أصول غير عربية إلى السخرية بثقافة الجزيرة العربية في الجاهلية وعدّوها فظّة وبدائية بالقياس إلى حضارات الشرق الأقدم منها عهداً. وذهب سواهم من العلماء غير العرب بالأدب إلى حقول جديدة غير معهودة من قبل. وأية تكن الحال، فالمفصل الزمني بين الأمويين والعباسيين على أهمّيته التاريخية كان مهمّاً أيضاً في مجال تاريخ الأدب وتوطيد مرجعيته.

---

(١٢) السجستاني، **المعمَّرين**، ص ١٢٥.

(١٣) أفضل بحث في السجستاني، **المعمَّرين**.

كتّاب الدولة الأموية

كانت بيروقراطية الإمبراطورية الأموية آخر معقل لثقافات آسيا الغربية ما قبل الإسلامية. ففي مصر والشام والعراق وإيران استمرّ البيروقراطيون غير العرب وغير المسلمين في خدمة أسيادهم الجدد بعد أن عرَّب عبد الملك بن مروان الدواوين بزمن طويل. والواقع أن عدداً كبيراً جداً من غير المسلمين كانوا يستخدمون في دواوين الدولة على مدى التاريخ العربي (مثال ذلك مصر في عصر الفاطميين والمماليك، وهي حال استجرَّت بعض التوتّرات أحياناً. ولما كانوا خبراء في المال والروتين البيروقراطي بوجه خاص، فقد وظفوا في عملهم الحكمة التي توارثوها عبر أجيال من التجربة.

وفي الأقاليم المركزية من الإمبراطورية الأموية أعان البيروقراطيون الروم والفرس أسيادهم على التكيف مع الروتين الإداري الإمبراطوري للحكم. وقد وجدهم الحكّام في أكثر الأحيان أسهل استخداماً من المسلمين العرب الذين كانت ولاءاتهم القبلية تجعلهم أميَل إلى التنافس القبلي، وهو مأزق عبَّر عنه عبيد اللّه بن زياد (توفّي سنة ٦٧/ ٦٨٦) والي العراق:

> وكنت إذا استعملت الرجل من العرب فكسر الخراج فأقدمت عليه أوغرت صدور عشيرته أو أغرمته فحملت على عطاء قومه أضررت بهم وإن تركته تركت مال اللّه. . . فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون عليَّ مطالبة[١٤].

كانت الحاجة إلى بيروقراطيين دربين تتزايد إذ شدّدت الإمبراطورية

---

(١٤) البلاذري، أنساب، ج ٤، ق ٢، ص ١٠٩.

الأموية في أواسط عهدها سيطرتها على الأمور المالية والمجتمع.
ويبدو أن البيروقراطيين غير العرب وغير المسلمين استطاعوا مجاراة الانتقال إلى تعريب الدواوين من دون صعوبة تذكر وتمكّنوا من الهيمنة على دواوين الدولة في بعض الولايات المهمّة، كخراسان حتى نهاية الفترة الأموية وما بعدها[١٥]. ومع تنامي نفوذ هؤلاء الكُتّاب تزايد شعورهم بأهمّيتهم. وفي أقدم ما وصلنا من رسائل موجّهة إلى هؤلاء الكتّاب، نجد عبد الحميد الكاتب (توفّي سنة ١٣٢/ ٧٥٠)، كاتب مروان بن محمّد آخر الخلفاء الأمويّين يثني عليهم باعتبارهم «موقع أسماع الحاكم وأبصاره» ولبلوغهم «أشرف الصناعات» ثم يحذّرهم تكراراً من مخاطر الكبرياء ونخوة التيه والصلف[١٦]. ومع ذلك، وفي أواسط القرن الثاني/ الثامن، كان الكتّاب قد برزوا بروز طبقة متميّزة في المجتمع العربي المسلم وباتوا على أهبة الإسهام في تطوّر الأدب.

وتلقي رسالة عبد الحميد، مرّة أخرى، أفضل الأضواء على طبيعة هذه المساهمة:

فإنّ الكاتب يحتاج من نفسه ويحتاج منه صاحبه الذي يثق به في مهمّات أموره إلى أن يكون حليماً في مواضع الحلم فقيهاً في موضع الحكم مقداماً في موقع الإقدام، ومحجماً في موضع الإحجام، ليّناً في موقع اللّين، شديداً في موضع الشدّة، مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف، كتوماً للأسرار، وفيّاً عند الشدائد، عالماً بما يأتي ويذر ويضع الأمور

---

(١٥) الجهشياري، **الوزراء**، ص ٦٧.

(١٦) عبد الحميد، **رسالة إلى الكتّاب** في كرد علي، **رسائل**، ص ٢٢٢-٢٢٦. وقد حقّقت رسائل عبد الحميد وسالم أبي العلاء حديثاً مع مقدّمة مهمّة بقلم إحسان عبّاس، تحت عنوان **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٨).

في مواضعها، قد نظر في كل صنف من صنوف العلم فأحكمه فإن لم يحكمه شدا منه شدواً يكتفي به، يكاد يعرف بغريزة عقله وحُسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعدَّ لكلّ أمر عُدَّته ويهيّئ لكلّ أمرٍ أُهبته[١٧].

ولعلّ هذه هي أوّل صورة كاملة تصلنا عن الكاتب لدى ظهوره في أواخر الفترة الأموية. وفي هذه الصورة الكثير ممّا يصحّ على البيروقراطيّين البيزنطيّين والفرس أو حتّى الصينيّين، وربما كان فيها لمحة من الفيلسوف الرواقي الحصيف الذي «يستبق» سيل الحوادث. غير أنّ الأقرب إلى اهتمامنا هو المثال الأعلى للثقافة التي ينبغي أن يمتلكها الكاتب باعتباره شخصاً يسعى إلى الإلمام بالمعارف النافعة إذا عجز عن إحكامها وإتقانها. لذلك كان أدب الكاتب يتألّف من سجايا شخصيّة ومن نوع معيّن من العلم. وهما يهيّئانه معاً للعمل جيداً في نوع مخصوص من الأعمال. وخير طريقة لكي نلمح حداثة هذا المثال الأعلى البراغماتي إنّما تكون عند مقابلته بمثال علماء الحديث الأعلى المتمثّل في جمع أكبر قدر ممكن من العلم، أي المعرفة الدينية، وبالمثال الأعلى الأخروي عند الزهّاد وكبار الوعّاظ في تلك الفترة. فإذا ما قورن بهذين النموذجين، بدا الكاتب «حِرَفياً» دَرِباً، عاملاً من عمّال الدولة يرى أنّ الفعالية هي الإنجاز الأكبر.

فما هو المنهاج الدراسي الذي ينبغي للكاتب أن يتّبعه؟ ينصح عبد الحميد بما يلي:

فنافسوا معشر الكُتّاب في صنوف العلم والأدب وتفقّهوا في الدين وابدأوا بعلم كتاب اللّه عزّ وجلّ والفرائض ثم العربيّة فإنّها ثقاف

(١٧) عبد الحميد، رسالة، ص ٢٢٢-٢٢٣.

ألسنتكم وأجيدوا الخطّ فإنّه حلية كتبكم وارووا الأشعار واعرفوا غرِيبها ومعانيها وأيّام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها فإنّ ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم ولا يضعفنَ نظركم في الحساب فإنّه قوام كتاب الخراج منكم[١٨].

يظهر التاريخ في المنهاج الدراسي على شكل دروس أو عِبَر أخلاقية يحتاج الكاتب إلى استيعابها من أجل الإبقاء على معنى رفيع لمهمّته في الحياة. ولبلوغ هذه، لا يقتصر الأمر على معرفة تاريخ العرب بل يتعدّاه ليعمّ تاريخ غيرهم من الأمم أيضاً. مال أدب الكتّاب، إذاً، إلى تخطّي الآفاق العربية ـ الإسلامية لفقه اللّغة والحديث في سعيه نحو ثقافة «عالمية» لا داع يدعو لاستغرابها نظراً إلى الإسهام غير العربي أو حتّى غير الإسلامي في تطوّر البيروقراطية الإمبراطورية.

والشكل النموذجي لأدب الكتّاب هو الرسالة، الحقيقيّة أو المصطنعة، التي تعرض فيها توجيهات الخليفة، أو النّصح، الشكر، التهاني، الاعتذارات، التعازي وما إلى ذلك. وكانت الرسالة تؤلَّف في كلّ حالة من هذه الحالات بمنتهى العناية والانتباه الدقيق إلى اختيار الألفاظ. الحشو كثير ولكنه غير مسجوع على وجه الإجمال؛ الجمل قصيرة وتتراكب بعطف البيان؛ صيغ الإضافة تستعمل على التوالي لتبيين المعنى أو لاستعراض المقدرة البلاغية؛ الجمل الشرطية والافتراضية تفسح في المجال للردود الحكيمة المتأنّية؛ التباينات بين الخيارات الأخلاقية أو المآزق تسلّط الأضواء على اعتبار الحكمة حكماً. ومثلما يليق بـ «أشرف الصناعات»، كان أدب الكتّاب رصيناً

---

(١٨) عبد الحميد، رسالة، ص ٢٢٥.

في لهجته، تعليمياً، كئيباً في كثير من الأحيان ومدركاً لهشاشة الإنسان وتقلّب الدهر في كلّ الأحيان. وفي أثناء هربه من ساحة المعركة مع سيّده، كتب عبد الحميد إلى عائلته يقول:

أمّا بعد، فإنّ اللّه جعل الدنيا محفوفة بالكره والسرور... فمن درَّت له بحلاوتها وساعده الحظّ فيها سكن إليها ورضي بها وأقام عليها ومن قرصته بأظفارها وعضَّته بأنيابها.. قلاها نافراً عنها وذمّها ساخطاً عليها وشكاها مستزيداً منها. وقد كانت الدنيا أذاقتنا من حلاوتها وأرضعتنا من درّها أفاويق استحليناها ثمّ شمست منا نافرة وأعرضت عنّا متنكّرة ورمحتنا جامحة فمَلُحَ عذبها وأمرَّ حلوها وخشن لينها... وكتبت إليكم والأيّام تزيدنا منكم بُعداً وإليكم صبابة ووجداً فإن تتمّ البليّة إلى أقصى مدّتها يكن آخر العهد بكم وبنا وإن يلحقنا ظفر جارح من أظفار من يليكم نرجع إليكم بذل الإسار والصغار والذل شر دار والأم جار[١٩].

لقي عبد الحميد الكاتب ومعاصره ابن المقفّع (توفّي حوالى سنة ١٣٩/٧٥٦) الأوسع منه شهرة حتفيهما قتلاً على أيدي أعداء سياسيّين، وهو دليل واضح على ما وصل إليه هؤلاء الكتّاب من نفوذ، ومؤذن بسِيَر خلائفهما العاصفة والمضطربة في معظم الأحيان. وقد غدت مقالات ابن المقفّع ورسائله وقصصه المرويّة على ألسن الحيوانات نماذج لأسلوب الأدب ونَفَسه على مدى ألف عام وأكثر. ولكن بينما اقتصر أمر عبد الحميد على مشاركة سيّده في مصيره فإنّ لقتل عبد اللّه بن المقفّع علاقة أوثق بخياله الأصيل الساخر اللاّمع وازدرائه شبه السافر للعلم الديني الضيّق الأفق. ونحن نصادف في ابن المقفّع أوّل ممثّل للثقافة الهلنستية، نصادف أديباً يدعو قُرّاءه علانية

(١٩) عبد الحميد، رسالة، ص ٢٢١.

إلى تأمُّل منجزات الحكمة الأجنبية وينتصر لتفوّق القدماء على المحدثين ويفعل ذلك كلّه في زمن من الفوران الديني والسياسي العنيف. والواقع أنّ ابن المقفّع ينتمي، بمعنى ما، لا إلى القرن الذي عاش فيه بل إلى القرن اللاّحق له، القرن الذي كان التلاقي فيه بين الثقافة العربية الإسلامية، من جهة، والثقافات الأجنبية، من جهة ثانية، في أوج لَجَبِه.

ويبدو أنّ مدن الإمبراطورية الأموية قد آوت منذ أوائل العهد الأموي خليطاً عرقياً ثرياً من العناصر العربية وغير العربية. ففي أيّام ابن المقفّع كان عمر الإسلام قد ذرَّف على قرن من الزمن غير أنّ ثقافته الدينية السائدة كانت قد ظلّت غير متفاعلة مع المؤثّرات الأجنبية، مستغرقة في النّظر إلى داخلها غير معنيّة بتحديد إسهامها الثقافي في الحضارات المعاصرة لها أو موقعها من الحضارات السابقة عليها، مكتفية بتوضيح أُسس تراثها الشرعي والتاريخي الخاصّ وتبيينها. وعلى صعيد الثقافة الشعبية، الأعسر على التحديد، كان الإسلام في وضع تقبّل، كان راغباً ومستعداً لاستيعاب أعراف الثقافات المحلّية وفولكلورها ومهاراتها. إلاّ أنّ اللغة العربية كانت الوسيط المقبول الوحيد للتفاعل الثقافي المباشر، مثلما كانت اللغة العربية قد تحوَّلت بفعل المشيئة الخليفية المطلقة، إلى الوسيط المقبول الوحيد للإدارة السياسية.

ولكن كانت ثمّة عدّة عوامل لتذكير النخبة العربية ـ الإسلامية تذكيراً فعّالاً بحضور الأجنبي. وأوّلها أنّ وجود نسبة كبيرة من السكّان المسلمين غير العرب، وهم الموالي، كان يطرح مشاكل متزايدة الحدّة في شأن الهوية وفي شأن المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بصورة خاصّة. ففي أثناء موجة الفتوح الكبرى الثانية من خلافة

الوليد بن عبد الملك، وقعت مناطق متباينة الثقافات، ذات حضارات غير مألوفة في الغالب، تحت حكم الأمويّين وتمّ دمجها بسرعة أدّت إلى إغناء الخليط العرقي المكوّن للإمبراطورية. ومن جهة ثانية، كانت حوالى المئة سنة من الدراسة المكثّفة والمفصّلة لألفاظ القرآن قد بدأت آنئذ تتحوّل، ربّما استجابة للتحوّلات الإمبراطورية، صوب اهتمام أوسع برؤية القرآن «للأمم» و«القرون» الراسخة في القدم والعريقة في نموذجيّتها التاريخية. أخيراً أدّت حركة الترجمة التي تكوّنت في بداية الأمر، في أرجح الظنّ، من أدبيّات الأمثال والحكم المأثورة عن حكماء الهند وفارس واليونان، والتي سرعان ما تبعتها الأعمال العلمية، إلى اطّلاع، نخبة الإمبراطورية على ثقافات العالم من حولهم. وفيما كان ذلك كلّه يحدث، كانت قصور الأمويين المتأخّرين الكبرى ومساجدهم، وهي موضع ارتياب في كثير من دوائر الأتقياء، تؤلّف توليفاً إبداعياً عناصر من فنون الشرق الأدنى القديم وعمارته.

في هذه الظروف كان الأدب رائداً في الردّ على تحدّي الثقافات الأجنبية وكان ابن المقفّع وجهاً بارزاً في صوغ هذا الردّ. لم يكن ابن المقفّع بالكاتب العادي لا من حيث الطبع ولا من حيث الثقافة، بل مثقّفاً واسع الأفق، عميق الاهتمام بنظرية السياسة وممارستها. وقد رأى لنفسه دور مستشار الخلفاء لا مجرّد منفِّذ لإرادتهم. وإنّ القارئ ليلمس في كلّ ما كتبه الرجل تقريباً نظرة عامة مستعلية وسموّاً في اللهجة والرؤية، وكأنّما يخاطبه حكيم يقف على مرتفع من الأرض ويشرف على آفاق أرحب من أفق مستمعيه:

وعلى العاقل أن يجعل الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباسين مختلفين: فطبقة من العامّة يلبس لهم لباس انقباض وانحجاز وتحرّز

وتحفّظ في كل كلمة وخطوة وطبقة من الخاصّة يخلع عندهم لباس التشدّد ويلبس لباس الأنسة واللّطف والبذلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلاّ واحد من ألف كلّهم ذو فضل في الرأي وثقة في المودّة، وأمانة في السرّ، ووفاء بالإخاء[٢٠].

البطل عند ابن المقفّع هو العاقل، المعرَّف لا بعقله فحسب بل وبالحاجة إلى «مخاصمة نفسه ومحاسبتها والقضاء عليها والإثابة لها والتنكيل بها»[٢١]. ألدّ أعداء العاقل هو الهوى، الذي يتحكّم في حيوات أكثر الناس ويستعبدهم لهذه الدنيا ومفاتنها الموهومة. وعلى العاقل أن لا يحزن على شيء فاته من الدنيا وأن لا يسكر فرحاً بما أقبل منها بل عليه أن يذكر الموت دائماً ليزجر نفسه عن الطموح والطمع. لأنّ الإنسان لم يُجعل في هذه الدنيا ليعيش عيش السعة واليسر بل عيش الفقر والكدّ. ولكنّ الناس في معظمهم طمّاعون انتهازيون مولعون بالمكائد والتخريب. وعلى العاقل أن يتسلّح لمواجهة ذلك بالصبر والتواضع وطلب العلم.

وإذا أخذنا هذه الأخلاقيّات العقلانية الميّالة إلى الزّهد، لم نعجب من موقف ابن المقفّع النّقدي من وظيفة رجال الدين وتعاظم مكانتهم المهنيّة في أيّامه. كان يقلقه أمران، النفاق الملازم لتحوّلهم إلى طبقة اجتماعية وتصاعد حدّة السجال الكلامي:

ومن نصّب نفسه إماماً للناس في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيرة والطُّعمة والرأي واللّفظ والإخوان فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه فإنّه كما أنّ كلام الحكمة يوفّق الأسماع

---

(٢٠) ابن المقفّع، **الأدب الصغير**، في كرد علي، **رسائل**، ص ١٣.

(٢١) ابن المقفّع، **الأدب الصغير**، ص ١٠.

فكذلك عمل الحكمة يروق العيون والقلوب... فصل ما بين الدين والرأي أنّ الدين يسلم بالإيمان وأنّ الرأي يثبت بالخصومة فمن جعل الدين خصومة فقد جعل الدين رأياً ومن جعل الرأي ديناً فقد صار شارعاً ومن كان هو يشرع لنفسه فلا دين له[٢٢].

كان ابن المقفّع محافظاً بالطبع والقناعة، يرى أنّ أصالة الفكر والتعبير مثالٌ سامٍ لا يدرَك. فالرجل الحكيم أو البليغ هو كصاحب الفصوص الذي ينظم الفصوص النفيسة قلائد وأساور ولكنّه ليس مكتشفها. لذلك ينبغي له ألاّ يُعجَب بنفسه، وأن يقنع بإيصال ما تعلَّمه من علماء السلف الصالحين إلى غيره بالقول والفعل. انتصر ابن المقفّع «للقدماء»، بلا تحفّظ، مفتتحاً بذلك سجالاً كبيراً على مزايا «القدماء» و«المحدّثين» في الثقافة العربية، وهو موضوع نعود إليه لاحقاً. فهم كانوا أعظم أجساماً وأوفر عقولاً وأطول أعماراً وأكثر خبرة وتقوى وعلماً، كما أنّ كتبهم وما أودعوه فيها من حكمة كَفَت الأجيال اللاّحقة مؤونة البحث والتجريب:

وبلغ من اهتمامهم بذلك أن الرجل منهم كان يُفتح له الباب من العلم... وهو في البلد غير المأهول فيكتبه على الصخور مبادرة للأجل وكراهية منه أن يسقط ذلك عمّن بعده... فمنتهى علم عالِمنا في هذا الزمان أن يأخذ من علمهم وغاية إحسان مُحسننا أن يقتدي بسيرتهم... ولم نجدهم غادروا شيئاً يجد واصفٌ بليغ في صفة له غاية لم يسبقوه إليها: لا في تعظيم للّه عزّ وجلّ وترغيب فيما عنده ولا في تصغيرٍ للدنيا وتزهيد فيها ولا في تحرير صنوف العلم وتقسيم قِسَمها وتجزئة أجزائها وتوضيح سُبُلها... ولا في وجه من وجوه الأدب وضروب الأخلاق

---

(٢٢) ابن المقفّع، **الأدب الصغير**، ص ١٤، ٢١.

فلم يبقَ في جليل الأمر ولا صغيره لقائل بعدهم مقال[٢٣].

نظر ابن المقفّع إلى إسهامه الخاصّ باعتباره مجرَّد تبيين بعض «اللطائف» التي بقيت «لصغار الفطن» من «جسام حِكَم الأوّلين». وقد ضمَّت هذه اللطائف مقالاته النظرية والعملية في الحكم، أي نصائحه العامّة للحكّام والولاة والندماء فضلاً عن مقترحات محدَّدة قدّمها للنظام العبّاسي الجديد في شأن بعض مشاكل الدولة الملحّة. ويمزج ابن المقفّع في ملاحظاته النظرية الاستبصارات النفسية بالحكم الأخلاقية ممجّداً فضائل كالصبر والمشورة والحزم لأرباب السلطان والحيطة والحذر للندماء. ومن نصائحه للنديم ما له أهمّية خاصّة للتأريخ نظراً إلى تعلّقه بصدق الرواية:

إيّاك والأخبار الرائعة وتحفظ منها فإنّ الإنسان من شأنه الحرص على الأخبار لا سيّما ما راع منها. فأكثر الناس من يحدث بما سمع ولا يبالي مِمّن سمع وذلك مفسدة للصدق ومرزئة بالرأي فإن استطعت أن لا تخبر بشيء إلاّ وأنت به مصدق وألاَّ يكون تصديقك إلاّ ببرهان فافعل. ولا تقل كما يقول السفهاء أُخبر بما سمعت فإنّ الكذب أكثر ما أنتَ سامعٌ وإنّ السفهاء أكثر من هو قائل وإنّك إن صرت للأحاديث واعياً وحاملاً كان ما تعي وتحمل عن العامّة أكثر ممّا يخترع المخترع بأضعاف[٢٤].

---

(٢٣) ابن المقفّع، **الأدب الكبير**، في كرد علي، رسائل، ص ٤٠-٤١. وثمّة نظائر موازية ملهمة في الآداب الأوروبية المبكرة في شأن السجال بين «القدماء» و«المحدثين» في Ernst R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series XXXVI), 1990, pp. 251 ff. ويومئ كورتيوس إلى السجال في الأدب العربي.

(٢٤) ابن المقفّع، **الأدب الكبير**، ص ٩٤-٩٥.

وجملة القول أنّ مقالات ابن المقفّع ورسائله ينسم منها روح مباينة واضحة للثقافة السائدة في عصره. فكتاباته تخلو، بصورة مدهشة، من أيّة إشارة إلى الإسلام أو إلى العلم الإسلامي بل إن آراءه النقديّة في الديانة القائمة تتوارى بشفافية تحت البلاغة الموزونة والحكم السديدة واللذعة المدروسة. فالأدب عنده يعني في جوهره شيئين: العمليّة التربوية التي تنمّي العقل والسجايا الخلقيّة التي تكمل العقل. والمعنيان مشتقّان، في رأيه، من نماذج ثقافية أقدم، وبالتالي، أرفع من النماذج الإسلامية المعروفة في أيّامه. ولكن لئن تعرَّضت نظرته الخاصّة هذه المتعلّقة بتفوّق القدماء للنقد من قبل أدباء لاحقين، فإنّ الكثير ممّا دعا إليه قد صار مميّزاً لروح الأدب وممارسته: الحاجة إلى مواجهة تحدّي الثقافات الأجنبية، تشامخ المثقّفين، تشكيك العقل، تفضيل الحِكَم البليغة الموجزة، محاولة إنشاء حرفة للسياسة تقوم على قواعد الأخلاق الكلّية وعلم النفس. وفي حال ابن المقفّع، كان ثمّة أيضاً وقع أسلوبه بجمله القصيرة الكثيفة، ونزعته إلى القسمة والتصنيف وإقدامه على المقارنات والمفاضلات ولهجته الجدليّة الخِصامية.

لقد وسّع الكتّاب الأمويون كثيراً تصوّر الأدب ومجاله. وفيما كان من الصعب أن يميِّز المرء علماء اللّغة والنّحو من زملائهم علماء القرآن والحديث، فإنّ أدب القصور اعتمد على وجود نموذج اجتماعي جديد، ألا وهو الأديب الدنيوي الرفيع الثقافة والذوق. والأدب هو التدريب العقلي والخلقي الذي يعدُّه للزعامة. وفي فترة الانتقال من الحكم الأموي إلى الحكم العبّاسي كانت طبقة الكتّاب ونموذج الأدب الذي تعهّدته بالعناية واحدة من المؤسّسات القليلة التي لم يطرأ عليها تغيير ذو بال.

من الأدب إلى التاريخ: القرنان الثاني ـ الرابع للهجرة/ الثامن ـ العاشر للميلاد

بين القرنين الثاني والرابع للهجرة (الثامن ـ العاشر للميلاد) قُيِّض للأدب أن يشهد تغييراً وتوسيعاً لآفاقه بتغيير السلالة الحاكمة من الأمويين إلى العبّاسيين تمّ في ثورة ذهبت، في أوّل أمرها، إلى اجتثاث كلّ آثار أسلافها اجتثاثاً منظّماً حتّى نبشت رفات الخلفاء الأمويّين ونثرتها في الريح. ولكن يجب ألاَّ تحجب هذه الحوادث السطحية والمأساوية جدّاً عن نظرنا عدداً من الاستمراريات الثقافية والاجتماعية. وعلى وجه التخصيص فقد شهدت البنى الفكرية وطرق العيش وروتين العمل التجاري والحكومي تغييرات أبطأ إيقاعاً. فقد استمرّت موضوعات الأدب الأموي وأسلوبه في الحقبة العبّاسية ولكن البيئة الجديدة التي بات على الأدب أن يعمل في نطاقها دفعته في اتّجاه طيف أوسع من الاهتمامات والجاذبيّة.

فالمرء يشعر أمام الأدب العبّاسي في أوائل عهده بأنّ جمهوره قد اتّسع وأنّه بينما كان الأدب الأموي ظاهرة نخبوية، يُعنى بها في قصور الخلفاء والأمراء والولاة ذوي النفوذ، جاء الأدب العبّاسي أوسع انتشاراً وأقرب لأن يكون نشاطاً تربوياً في الهيكلية. فقد راح شيوخ النّحو وعلماء المعاجم المشهورون يكسبون الأتباع والتلاميذ وبدأت «المذاهب» تبرز إلى النّور. وبتنا نسمع المزيد عن مجالس الأدب حيث كان الشيخ فيها يعرض آراءه ومواقفه في مختلف المواضيع أمام زملاء له من العلماء أو الطلاّب، وحيث كان النقاش والمناظرة أشيع وسائل التعليم في أكثر الأحيان. وقد أتاحت المدن العراقية الجديدة أو المتجدّدة، كالكوفة والبصرة وبغداد، وهي مدار عجلة الإمبراطورية

العبّاسية، الحيوية والازدهار والتنوّع العرقي المطلوب لكي ينتشر الأدب في قطاعات أوسع من المجتمع.

وبعبارة أدقّ، كان الأدب العبّاسي أقرب إلى المنطقة الثقافية الهندية ـ الفارسية ـ الهلنستيّة وأكثر انفتاحاً على تحدّيات الثقافات الأجنبية ممّا كان عليه الأدب الأموي. وكان هذا يعني بيئة ثقافية أشدّ قابلية للتأثّر. ثمّ إنّ العبّاسيّين الأوائل لم يكونوا مستقرّين إيديولوجياً بل كانوا يجرّبون المذاهب اللاّهوتية والطائفية الواحد تلو الآخر. وكان من نتيجة ذلك اتّساع طيف الخيارات الفكرية. يضاف إلى ذلك أنّ استبدال النّخبة العربية الأموية بنخبة عربية ـ فارسيّة عبّاسية مخلوطة أفضى إلى تبدّلات سياسية وعرقية وثقافية. وقد نزعت هذه، بدورها، إلى تغذية السّجال والنقاش اللّذين كان الأدب قد أعدَّ لهما العدّة بتنمية الخطابة. وممّا أثّر في الأدب أيضاً الهالة المسيحانيّة التي حاول عدّة خلفاء عبّاسيّين أن يحيطوا خلافتهم بها. وكانت الدعاوة الآتية من قصور الخلفاء تتركّز على مجيء عهد جديد من العدل والخير وعلى التباين عن عهد الشرّ البائد. وقد شجّعت مقارنة العهدين التنظير الأدبي والتأريخي.

وهكذا، فقد كان الأدب بين القرنين الثاني والرابع للهجرة الساحة التي جرت عليها عدّة سجالات متميّزة الأهمّية بالنسبة إلى التأريخ. ويمكن أن نحدّد خمسة سجالات كبرى في هذا الحقل المخصوص: أوّلاً، السجال بين «القدماء» و«المحدثين» والتأمّلات في الزمان والتقدّم والانحطاط المنجرَّة عنه؛ ثانياً، ظهور أسلوب أدبي جديد ونظريات في النّقد الأدبي؛ ثالثاً، الجدال بين أهل الاختصاص وأهل التوسّع في المعارف وأصداؤه؛ رابعاً، مواقف جديدة من الشعر والنوادر الأدبية أكثر نقدية؛ أخيراً، السّجال الثقافي الكبير بين العرب وغير العرب.

يرتبط السجال بين القدماء والمحدثين بإعادة اكتشاف الجاهليّة في أواخر العهد الأموي واكتشاف أيّام الأمويّين في أواسط العهد العبّاسي. كانت الجاهليّة قد كرّست نموذجاً للاستعمال اللّغوي الصحيح على أيدي أوائل النقّاد والخبراء في المعاجم والذوق الأدبي. وجوهر ذلك اعتبار العربية الجاهلية أنقى وأقلّ فساداً من عربية الأمصار، أي عواصم الولايات، وأنّ البدو هم آخر حَمَلَة اللّغة في نقائها الأوّل. ومن تضمينات ذلك أيضاً مقارنة أوسع أبعاداً بين الماضي والحاضر. ذلك أنّه إذا كانت اللّغة أنقى، فمن الجائز في العقل أنّ الحياة نفسها، الأخلاق والعادات والمعرفة كانت كلّها متفوّقة يومها على ما جاء لاحقاً، وهي النّظرة التي دافع عنها ابن المقفّع ببلاغة لا نظير لها. وقد جاء بعده نفر غير قليل ليحامي عن النظرة ويتوسّع فيها، ولكنّ نفراً غيرهم كانوا على استعداد للدّفاع عن آراء أخرى مناقضة تماماً لها.

كان من الممكن لمناصرة «القدماء» أن تأخذ عدّة أشكال. من ذلك أنّ بعض الآراء كانت تنسب إلى بعض الشخصيّات الإسلامية الجليلة من الصدر الأوّل، وتتضمّن انحطاط العالم باطّراد:

وقد قيل عن عائشة، رضي اللّه عنها، أنّها قالت: رحم اللّه لبيداً ما أشعره في قوله:

ذهب الذين يُعاش في أكنافهم وبقيتُ في خَلَفٍ كجلد الأجرب

لا ينفعون ولا يُرجّى خيرُهم ويُعاب قائلهم وإن لم يَشْغَب

ثم قالت: كيف لو رأى لبيد خَلَفنا هذا! ويقول الشعبي: كيف لو رأت أمّ المؤمنين خلفنا هذا![٢٥].

(٢٥) أبو زيد القرشي، **جمهرة**، ص ٦٩. عن التقدّم والانحطاط، انظر طريف الخالدي، "The Concept of Progress in Classical Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, XI, n° 4 (Oct. 1981).

وتُنسب آراء تردّد صدى هذا إلى وجوه أدبيّة من أوائل العهد الأموي كأبي عمرو بن العلاء (توفّي سنة ١٥٤/ ٧٧١) الذي «كان يقول إنّما نحن بالإضافة إلى من كان قبلنا كبقل في أصول رقل»[٢٦]. وعندما سئل الفرزدق (توفّي سنة ١١٠/٧٢٨)، الشاعر الأموي المشهور، بإلحاح أن يقوّم شعراً رديئاً، ركّب القصّة التالية عن تاريخ الشعر للناظم العاثر الحظّ:

إنّ الشعر كان جملاً بازلاً عظيماً فنُحر فجاء امرؤ القيس فأخذ رأسه وعمر بن كلثوم سنامه وزهير كاهله والأعشى والنابغة فخذيه وطرفة ولبيد كركرته ولم يبقَ إلاّ الذراع والبطن فتوزّعناهما بيننا فقال الجزّار يا هؤلاء لم يبقَ إلاّ الفرث والدم فأمروا لي به فقلنا هو لكَ فأخذه ثمّ طبخه ثمّ أكله ثم خريه فشِعرُكَ من خرء ذلك الجزّار[٢٧].

ولكن لئن أعربت آراء عقول نيّرة من القرن الثاني، كابن المقفّع وأبي عمرو بن العلاء والفرزدق، عن شعور سائد في أيّامهم فقد قيّض لهذه الآراء أن تتغيّر بصورة ملحوظة على أيدي الأجيال اللاّحقة. ففي القرن الثالث/ التاسع يلاحظ قدر من النسبيّة في الأحكام على هذه القضيّة. ومن الجائز أنّ تنامي الاحتراف والتخصّص والنّظر إلى الشعر كصناعة يزاولها أصحابها، قد منح العلماء المتأخّرين شيئاً من الثقة بالنفس في مهاراتهم وفي المسافة التي قطعوها في بحثهم:

قال محمّد بن سلاّم: سمعت رجلاً يسأل يونس عن ابن أبي إسحاق

---

(٢٦) ابن الأنباري، **نزهة الألباء**، ص ٦.

(٢٧) القرشي، **جمهرة**، ص ٥٤-٥٥. وانظر أيضاً **جمهرة**، ص ٨٢ عن حكم أبي عبيدة: «فُتح الشعر بامرئ القيس وختم بذي الرمّة» [توفّي حوالي ١١٧/ ٧٣٥].

وعلمه قال: هو والنّحو سواء أي هو الغاية قال فأين علمه من علم الناس اليوم؟ قال: لو كان في الناس اليوم من لا يعلم إلاّ علمه لضُحِك به ولو كان فيهم أحد له ذهنه ونفاذه ونظر نظرهم كان أعلم الناس[٢٨].

بعبارة أعمّ، فقد قابلت تصوّرَ الزمان المتردّي باطّراد آراءٌ أكثر حذراً، آراء ربّما كانت مستلهمة من «التفاؤل» العقلي المميّز لعلوم الطبيعة، التي سنناقشها في الفصل التالي، ومن الاعترف التدريجي بأنّ الشعر الجيّد يمكن أن يوجد في كلّ العصور. ولكي تُقبل هذه الآراء كان لا بدَّ لها من أن تُنسب إلى «السلف الصالح» حتّى كانت النتيجة حكماً مثل: «قال أبو الدرداء معروف زماننا منكر زمان قد فات ومنكره معروف زمان لم يأتِ»[٢٩]. وقد أعرب الشعراء عن أفكار مماثلة:

أبو جعفر الشيباني قال: أتانا يوماً أبو ميّاس الشاعر ونحن في جماعة فقال ما أنتم فيه وما تتذاكرون؟ قلنا: نذكر الزمان وفساده قال: كلا، إنّما الزمان وعاء وما أُلقي فيه من خير أو شرّ كان على حاله. ثم أنشأ يقول: يقولون الزمان به فسادٌ وهم فَسدوا وما فَسد الزمان[٣٠].

مع نهاية القرن الثالث ومجيء القرن الرابع، كان الاعتقاد بتقدّم الإبداع الشعري يكتسب مزيداً من الأنصار في صفوف أكابر حكّام الذوق الأدبي. ولئن لم يكن «المحدثون» متفوّقين فعلاً على «القدماء»

---

(٢٨) السيرافي، **أخبار**، ص ٢٦. عن الشعر بما هو «صنعة» انظر الحاشية ١١، أعلاه.

(٢٩) ابن المعتزّ، **البديع**، ص ٧٦.

(٣٠) ابن عبد ربّه، **العقد**، ج ٢، ص ٣٤٠ و٣٤١. وانظر المبرَّد، **الكامل**، ج ١، ص ٢٩، حيث يدلي الناقد المشهور بالحكم التالي: «وليس لقدم العهد يفضَّل القائل ولا لحدثان عهد يُهتَضَم المصيب ولكن يعطى كلٌّ ما يستحقّ».

بفضل كثرة تجاربهم وتراكم حكمتهم، فهم يستحقّون حتماً أن يعدّوا أنداداً لهم، أو أن يقوَّموا بما لهم من فضل واستحقاق بقطع النّظر عن العصر الذي عاشوا فيه. ويبدو أنّ الحكم الأخير كان من قول مرجعين مشهورين، من جملة آخرين، هما المبرِّد (توفّي سنة ٢٨٥/ ٨٩٨) ومحمّد بن يحيى الصّولي (توفّي سنة ٣٣٥/ ٩٤٦)[٣١]. إلاّ أنّ غيرهم من أمثال ابن عبد ربّه (توفّي سنة ٣٢٨/ ٩٤٠) وابن فارس (توفّي سنة ٣٩٥/ ١٠٠٤) ذهبوا إلى أبعد من ذلك وأكّدوا صراحة وبلا تقييد أنّ «المحدثين» فاقوا «القدماء» في كلّ فروع المعرفة:

ولكلّ زمان علم وأشرف العلوم علم زماننا هذا والحمد للّه[٣٢].

ولم يكن هذا السجال يتعلّق طبعاً بالجماليّات فحسب، بل كان ذا صلة بتعريفات وإدراكات شتّى للزمان والأصالة والتقدّم والتغيّر التاريخي. وممّا له صلة وثيقة بالأسلوب التأريخي النقاش على استعمال الإسناد في حقول لم تكن تقليدياً ضمن دائرة علم الحديث،

---

(٣١) انظر الحاشية السابقة و**الكامل**، ج ١، ص ٣٤٨. وانظر أيضاً الصولي، **أخبار أبي تمّام**، ص ١٦-١٧: «وأنّه لم ترَ عيونهم [أي القدماء] ما رآه المحدثون كما لم يرَ المحدثون ما وصفوه هم مشاهدة... فهم في هذه أبداً دون القدماء كما أنّ القدماء فيما لم يروه أبداً دونهم».

(٣٢) ابن فارس، **الصاحبي**، ص ٣٧؛ وانظر أيضاً الصفحتين هـ، و، من المقدّمة التي تحتوي على رسالة مهمّة لابن فارس في المقارنة بين شعرء الجاهلية والإسلام. أمّا عن ابن عبد ربّه، فانظر **العقد**، ج ١، ص ٢. عن آراء مشابهة، انظر ابن عبد البرّ، **جامع**، ج ١، ص ٩٩؛ ابن المعتز، **البديع**، ص ١٠٦؛ التوحيدي، **الإمتاع**، ج ١، ص ٨٥. وهذا لم يمنع «المتفائلين» من نعي خصال زملائهم: نظر، مثلاً، ابن عبد البرّ. **جامع**، ج ١، ص ١٦٩-١٧٠؛ الصّولي، **أخبار أبي تمّام**، ص ٧-٨؛ ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، ص ١-٤.

وتطوّر نظريات جديدة في النقد الأدبي. ولعلّ التساهل في استعمال الإسناد لتناقل الشعر والنوادر الأدبيّة يرقى، في أرجح الظنّ، إلى أواخر القرن الثاني/الثامن على ما يتبيَّن من الحسّ بالحداثة والطرافة الذي نلمسه في كلمات ابن سلاّم الجمحي حيال أسلوب النقل عن معلِّمه خلف الأحمر (توفّي سنة ١٨٠/٧٩٦):

قال ابن سلاّم: أجمع أصحابنا أنّه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لساناً وكنّا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبراً أو أنشدنا شعراً أن لا نسمعه من صاحبه[٣٣].

وبعد مرور جيل على أيّام الجمحي عُرِف مرجع أدبي كبير، كالمبرّد، بعدم اكتراثه حيال استعمال الإسناد في الأخبار الأدبية التي كان ينقلها[٣٤]. كما أنّ معاصره ابن المعتزّ الشهير (توفّي سنة ٢٩٦/ ٩٠٨) قرّر إسقاط الإسناد حتّى في الأحاديث النبويّة المرويّة في كتابه عن البديع لأنّ ذلك «من التكثير»[٣٥]. وبعد مُدَيْدَة، دافع الصولي عن اطراحه الإسناد في معظم أخباره «ليقرب على طالبه وينال بغير كلفة»[٣٦]. غير أنّ أصرح مناقشة لهذه لمسألة ترد في مقدّمة «العقد الفريد»، كتاب المختارات الأدبيّة الضخم، لابن عبد ربّه:

وحذفت الأسانيد من أكثر الأخبار طلباً للاستخفاف والإيجاز وهرباً من التثقيل والتطويل لأنّها أخبار ممتعة وحكم ونوادر لا ينفعها الإسناد

---

(٣٣) ابن الأنباري، **نزهة الألباء**، ص ٣٧؛ قارن الجمحي، **طبقات**، ص ٩.
(٣٤) السيرفي، **أخبار**، ص ١٠٢، مستشهداً بنفطويه. وهذا ما يؤكّده المبرد نفسه في **الكامل**، ج ٢، ص ٥٧٤، ٦٢٨ ومواضع متفرّقة.
(٣٥) ابن المعتزّ، **البديع**، ص ١٧.
(٣٦) الصّولي، **أدب الكتّاب**، ص ٢١.

باتّصاله ولا يضرّها ما حذف منها. وقد كان بعضهم يحذف الأسانيد من سنة متّبعة وشريعة مفروضة فكيف لا نحذفه من نادرة شاردة ومثل سائر وخبر مستطرف وحديث يذهب نوره إذا طال وكَثُر[٣٧].

إذا كان الإيجاز العامل الحاسم في حذف الإسناد من النثر الأدبي فقد عُدَّ أيضاً علامة البلاغة في الشعر والنثر. فقد ذكر نفر غير قليل من النقّاد في القرنين الثالث والرابع الإيجاز والسهولة والبساطة والسبق والإيضاح في جملة مكوّنات الأسلوب الذي يستحقّ إعجابهم أكثر شيء.

وقد صاحب هذه الحساسيّة مزيد من الإرهاف في مصادر الأدب ومجاله ووظيفته، ولا سيّما مثلما يتبيَّن من السجال بين أصحاب التوسّع في المعارف وأصحاب الاختصاص، ومن مكانة التاريخ في منهاج الأدب المتطور. وقد يجوز لنا أن نبدأ بالقول المنسوب إلى ابن قتيبة (توفّي سنة ٢٧٦/ ٨٨٩):

مَن أراد أن يكون عالماً فليطلب فنّاً واحداً ومن أراد أن يكون أديباً فليتّسع في العلوم[٣٨].

وكان ثمّة شعور أيضاً بأنّ شدّة الاختصاص والامتياز بفرع واحد من المعرفة لا يؤتيان النباهة والنُبل:

كان أبو زيد [الأنصاري، توفّي سنة ٢١٤/ ٨٣٠] لا يعدو النّحو فقال له

(٣٧) ابن عبد ربّه، **العقد**، ج ١، ص ٣-٤.

(٣٨) ابن عبد ربّه، **العقد**، ج ٢، ص ٢٠٨؛ راجع العسكري، **المصون**، ص ١١٥، عن نصيحة يحيى البرمكي لأولاده: «انظروا في سائر العلوم فإنّ من جهل شيئاً عاداه: واكره أن تكونوا أعداء لشيء من العلوم».

خلف الأحمر: قد ألححت على النحو لم تعدُه ولقلَّ ما ينبُل منفرد به
فعليك بالشعر والأخبار[٣٩].

وفي الحرب الثقافية بين المدينتين، اشتهرت البصرة بأنّها مدينة أصحاب الاختصاص بينما اعتبرت الكوفة منزل أهل التوسّع[٤٠]. ويلقي على هذه القضيّة مزيداً من الضوء مقطع من الصولي الذي يقول، في معرض إنحائه باللائمة على ادّعاءات علماء معاصرين له، إنّ أدباءَ مشهورين، كالمبرَّد وثعلب (توفّي سنة ٢٩١/ ٩٠٤)، لم يزعموا قط العلم بحقول خارج مجال اختصاصهم، كالتاريخ القديم، والعصر النبوي، والأنساب، وعهد الخلفاء، والفقه والحديث ـ وإن كانت هذه العلوم، عند الصّولي، ممّا لا بدَّ منه للإيمان الصحيح[٤١]. وبحلول القرن الثالث/ التاسع كان الأدب قد أضحى دار أصحاب التوسّع، طبعاً. وكان في وسع الصّولي، مثلاً، أن يستشهد بيحيى البرمكي وإقليدس، والنظّام صاحب الكلام، وأرسطو وقدراً كبيراً من الأشعار في نَفَسٍ واحد تقريباً. ولكنّنا نجد عنده أيضاً وعند مؤلّفين آخرين إعجاباً كبيراً بصاحب الاختصاص، بالأصمعي، مثلاً، الذي تجنَّب كلّ تفسير للقرآن أو الحديث لأنه خارج خبرته وكفايته. ولذلك لم يحسم النقاش بين التيارين حسماً تامّاً لمصلحة أيّ منهما، وإن كان الصحيح إجمالاً أنّ كتَّاب الدواوين الحكومية في تلك الفترة كانوا ينمّون ويدعون إلى أدب واسع القاعدة ويعدّونه أساسياً لحياة في عمل

---

(٣٩) العسكري، **المصون**، ص ١٢٢.

(٤٠) انظر النادرة الموضوعة ولا شكّ والبليغة لدلالة مع ذلك، عن والي البصرة الكوفي وامتحانه لعلمائها في **المصون**، ص ١٢٣-١٢٥.

(٤١) الصّولي، **أخبار أبي تمّام**، ص ٧-٨.

الدواوين، بينما مال علماء المدن، العائشون والعاملون في تجاوز وثيق مع تجّار المدن المتزايدي الاختصاص، إلى طلب التفوّق في حقل واحد محدّد.

والإنتاج الأدبي النموذجي لكبار الأدباء في تلك الفترة هو المختارات، التي كثيراً ما بدأت على هيئة سلسلة من الأمالي، التي ألقيت في مجالس أقيمت في منازل بعض الخواص. ويتكوّن عند الناظر فيها الانطباع بأنّ الجمهور المخاطب في هذه الأعمال بات بصورة متزايدة جمهوراً من القُرّاء لا من المستعمين. وبذلك تكوّن أسلوب يتنقَّل من موضوع إلى موضوع، ومن مناخ إلى مناخ، مع اعتناء المؤلِّف بعدم إملال قارئه والحرص على إذاقته مذاق فنون الأدب كافّة:

> هذا كتاب ألّفناه يجمع ضروباً من الآداب ما بين كلام منثور وشعر مرصوف ومثل سائر وموعظة بالغة واختيار من خطبة شريفة ورسالة بليغة[٤٢].

كان التاريخ، منذ أيّام ابن المقفّع، قد استقرّ في منهاج الأدب. وكان عليه الآن أن يعزِّز موقعه هذا وأن يصبح المكوِّن الغالب في المختارات الأدبيّة البارزة في القرنين الثالث والرابع والتي كان قوام معظمها أخباراً تنوِّر العقول وتضرب الأمثال أو تسلِّي النفوس. وفي المؤلّفات التي كُتبت لمنفعة كُتّاب الدواوين، غدا التأريخ «عمود اليقين ونافي الشكّ وبه تعرف الحقوق وتحفظ العهود»[٤٣].

---

(٤٢) المبرِّد، **الكامل**، ج ١، ص ٣. انظر أيضاً مقطعين مهمّين في ج ٢، ص ٦٦٨ وص ٧٠٨ عن إمتاع القارئ ومعنى تغييرات المناخ.

(٤٣) الصّولي، **أدب الكتّاب**، ص ١٨٤.

وقد مال الأدباء، إجمالاً، على ما بيَّناه أعلاه، إلى إعداد مجال أوسع من الأدوات النقدية لمعالجة موادّهم ممّا أعدَّ علماء الحديث لمعالجة موضوعهم[٤٤]. فمن ذلك أنّ مرجعاً ذائع الصيت كأبي عبيدة، مع ما له من معرفة هائلة بالتاريخ، كان ناقداً مدمّراً حيثما يتعلّق الأمر بالأخبار الأدبيّة:

وحدّثني التّوزي قال: سألت أبا عبيدة عن مثل هذه الأخبار من أخبار العرب فقال لي: إنّ العجم تكذب فتقول كان رجل ثُلثه من نحاس وثلثه من رصاص وثلثه من ثلج فتعارضها العرب بهذا وما أشبهه[٤٥].

وعندما أقبل النقّاد الأدبيّون على تفحّص الميراث الشعري الجاهلي والأموي ـ في عمليّة أطلقنا عليها اسم إعادة الاكتشاف أعلاه ـ عمدوا إلى التاريخ في أكثر الأحيان لتمييز الأصيل من المنحول. وقد تمكّن ناقد كالجمحي، مثلاً، من تفسير كيف نشأ الشعر الموضوع والمنحول وذلك بإعادة تركيب الأسباب التاريخية لوضعه:

---

(٤٤) وقد أقرّ بذلك بعض المحدثين: انظر تعليقات يحيى بن سعيد القطّان (توفّي سنة ١٩٨/ ٨١٣) في القالي، **أمالي**، ج ٣، ص ١٠٦. وانظر أيضاً مناقشة هذا الموضوع في George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh University Press, 1990), pp. 99-105.

(٤٥) المبرد، **الكامل**، ج ٢، ص ٥٥٥؛ وانظر أيضاً ج ٢، ص ٥٦٠. انظر الحاشية ٥ أعلاه عن مثال آخر من النقد التاريخي عند أبي عبيدة. عن شهرته مؤرّخاً، انظر السيرافي، **أخبار**، ص ٦٨، وانظر الآن Wilferd Madelung, "Abu Ubayda Ma'amar Ibn al-Muthanna as a Historian", *Journal of Islamic Studies*, 3: 1 (1992), 47-56, الذي يقوّم موثوقيته في رواية التاريخ.

فلمّا راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيّامها ومآثرها استقلّ بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قومٌ قلّت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمَن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم ثمّ كانت الرواة بعد فزادوا في الأشعار. وليس يشكل على أهل العلم زيادة ذلك ولا ما وضع المولّدون وإنّما عضل بهم أن يقول الرجل من أهل بادية من ولد الشعراء أو الرجل ليس من ولدهم فيشكل ذلك بعض الإشكال... وكان أوّل من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية وكان غير موثوق به كان ينحل شعر الرجل غيره ويزيد في الأشعار[٤٦].

أمّا الصراع الثقافي الكبير بين العرب وغير العرب، والمعروف بسجال الشعوبيّة، فقد كان أزمة اجتماعية معقّدة تداخلت فيها مكانة غير العرب كما وأهمّية الثقافة غير العربية في الإمبراطورية العربية الإسلامية. كانت أزمة تفاقمت في القرنين الثاني والثالث وانخرط فيها بعض من ألمع عقول ذلك العصر. وكان من أثرها في فهم التاريخ فرض إعادة النّظر في توجّه الثقافة الإمبراطورية وفي مكانة العرب والعربية فيها. كانت ثمّة عدّة ردود ممكنة على تحدّي الثقافات الأجنبية. كان في وسع الجماعات المحافظة، مثلاً، أن تحتجّ بأنّ القرآن والحديث يحتويان على كلّ الحكمة المطلوبة للنجاة. وكان من الممكن أيضاً لابن المقفّع و«مدرسته»، مثلاً، أن يذهبوا إلى أنّ الثقافات القديمة قد أرست من معايير الحكمة ما لا قبل لأية من الثقافات اللاّحقة بأن تأتي بمثله، محيلاً بذلك الثقافة العربية الإسلامية إلى دور تاريخي ثانوي أدنى. وبين الموقفين كان ثمّة مجال لآراء على

---

(٤٦) الجمحي، **طبقات**، ج ١٤.

عدّة تلاوين غير أنّ السجال نفسه استجرَّ قدراً كبيراً من البحث التاريخي المقارن والتأمّل.

وتلتقط حكاية يرويها هشام بن الكلبي على خير وجه الأبعاد العالمية لسجال الشعوبية. وتدور الحكاية على سفر النعمان بن المنذر، ملك الحيرة العربي، إلى بلاط سيده كسرى، ملك الفرس، حيث وجد في حضرته وفوداً من الروم والهند والصين. فلمّا بدأت الوفود تتحدّث عن ممالكها وبلدانها، راح النعمان يتمدَّح بالعرب مفضّلاً إيّاهم على سائر الأمم الأخرى من غير أن يستثني فارس. ثمّ تكلّم كسرى فقال:

لقد فكّرت في أمر العرب وغيرهم من الأمم... فوجدت الروم لها حظّ في اجتماع أُلفتها وعِظَم سلطانها وكثرة مدائنها ووثيق بنيانها وأنّ لها ديناً يبيّن حلالها وحرامها ويردّ سفيهها ويقيم جاهلها، ورأيت الهند نحواً من ذلك في حكمتها وطِبّها مع كثرة أنهار بلادها وثمارها وعجيب صناعتها وطيب أشجارها ودقيق حسابها وكثرة عددها وكذلك الصين في اجتماعها وكثرة صناعات أيديها في آلة الحرب وصناعة الحديد وفروسيّتها وهمّتها وأنّ لها مُلكاً يجمعها والتُرك والخزر على ما بهم من سوء الحال في المعاش وقلّة الريف والثمار والحصون... لهم ملوك تضُمّ قواصيهم وتدبّر أمرهم ولم أرَ للعرب شيئاً من خصال الخير في أمر دين ولا دنيا ولا حزم ولا قوّة. مع أنّ ممّا يدلّ على مهانتها وذلّها وصِغَر همّتها مَحَلَّتهم التي هم بها مع الوحوش النافرة والطّير الحائرة يقتلون أولادهم من الفاقة ويأكل بعضهم بعضاً من الحاجة[٤٧].

ويتكلّم الملك العربي ثانية ممتدحاً شجاعة شعبه وأنسابهم

---

(٤٧) ابن عبد ربّه، **العقد**، ج ٢، ص ٢-٥.

وسخائهم وشعرهم ووفائهم. ثمّ يرسل، لاحقاً، وفداً من حكماء العرب ينشدون مفاخر شعبهم البليغة لكسرى، ويتنبّأ واحد منهم بمجيء الإسلام وانتصاره. وهذه الحكاية، المنتمية إلى فترة السجال الشعوبي العنيف، نموذج على نقاشات مقارنة الثقافات التي استولدها تضارب الذهنيّات ذاك. أمّا في ما يخصّ التأريخ فمن الجائز أن تكون أوائل النقاشات قد انطلقت من التباين بين إعادة اكتشاف الجاهلية وبين ترجمة كتب الحكمة والتواريخ الفارسية والهندية، وهما علميّتان متعاصرتان تقريباً. كان ميراث الثقافات الأجنبية وأهمّيتها أقوى من أن يتجاهل. فالواقع أنّ القرآن نفسه تتردّد فيه أصداء تراثات «الأمم والقرون» الخالية غير أنّ علاقتها بالإسلام تحتاج إلى شرح في تفصيلها التاريخي نظراً لورودها في إطار الحاضر الأبدي. كان لا بدَّ من جمع المعلومات عن تواريخ الأمم الأجنبية، قديمها وحديثها، وعن ثقافاتها وسماتها المميّزة، وكان لا بدَّ من تبيين قيمة هذه المعلومات وأهمّيتها. ربّما كان في وسع أوائل المؤرّخين من أمثال وهب بن منبِّه، أن يسلّوا ويشبعوا رغبات مستمعيهم الأمويّين بحكاياتهم الملحمية عن عظمة اليمن الغابرة، ولكنّ ميراث فارس والهند السياسي والعلمي لم يكن ممّا يمكن الاكتفاء بروايته في السياق العبّاسي: كان يحتاج إلى التركيب والتأليف والدمج.

الأدب والحكمة والتاريخ: الجاحظ

كان الجاحظ (توفّي سنة ٢٥٥/٨٦٨) من كبار منظّري الأدب، عالماً متعدّد المعارف كتب في مواضيع متنوّعة جداً ومفكراً أسهم إسهاماً أساسياً في السّجالات التي عرضت في القسم السابق. لم يكتب الجاحظ أي شيء في التاريخ ولكنّه كان شغوفاً في بعض

الملامح الأساسيّة للإدراك والحجاج التاريخيّين. ولكن لا بدّ من تفحّص موقفه الفكري قبل الخوض في تحليل بعض المقاطع المتعلّقة بالتاريخ، وذلك تحاشياً لخطر تشويه منظوره العامّ.

ثمّة، على وجه الإجمال، عاملان مؤثران غلبا على تفكيره: الأدب والكلام المعتزلي. لقد قيِّض للجاحظ أن يتقدّم بنظرية الأدب وممارسته باستعماله منظومةً معرفيّة لدراسة الطبيعة والمجتمع، منظومةً تجتنب الاختصاص الضيّق طلباً لمقربة مقاليّة متعدّدة الأوجه، ميّالة إلى تحرّي كافّة الظواهر الطبيعية والاجتماعية بروح تسامحية لا تخلو من التشكيك. أدب الجاحظ أدب يؤمن بالإمكانيات التعليمية اللاّمتناهية للطبيعة، وبحاجة الإنسان إلى تحرّي عالم العقل والتناغم والتناسق الذي وضعه اللّه تحت تصرّفه ومن أجل تعليمه، عالم يستغرق فيه «جناح بعوضة» عمراً من البحث والاستقصاء. والإسلام، في نظر الجاحظ، بداية لا نهاية على المستوى لفكري. كان يعتقد بأنّ الإسلام قد ورث حضارات العالم وأنّ مهمّته الحقيقيّة هي النهوض بهذا الميراث والتقدّم به، متخيِّراً الأفضل ممّا سُبِقَ إلى التفكير به أو إنجازه ومتحلِّياً به. وكما كان الإسلام خاتم الأديان، وكمالها، كذلك كان من شأن ثقافته في نظر الجاحظ أن ترث كلّ الثقافات السابقة. لذلك لم يكن إجلال القدماء ولا الثقافات الأجنبية مقبولاً لديه ولا الموقف المحافظ الرافض لما هو أجنبي، بل الانفتاح الفكري الذي يطلب الحكمة في كافّة تجلّياتها وأيّاً كان مصدرها.

أمّا العامل الآخر المؤثّر في الجاحظ، ألا وهو حركة الاعتزال، فسنناقشه بإيجاز هنا، على أن نفصِّل الكلام عليه في الفصل التالي بصورة أوفى. كانت المعتزلة أيّام الجاحظ قد طوَّرت موقفها الكلامي الأساسي المشار إليه عادة بالأصول الخمسة. ولن نعنى إلاّ بأصل

واحد منها هنا هو عدل اللّه وما يستلزمه من حرّية الإنسان. ذهب المعتزلة إلى أنّ العالم مخلوق بمقتضى حكمة اللّه، وأنّ الحكمة تتجلّى في مخلوقات اللّه كلّها من خلال التناغم الأخلاقي والطبيعي أو العقل. والعقل الإنساني قادر بمفرده على تقرير أشياء منها وجود اللّه وصفاته، فضلاً عن أصول الأخلاق وقواعدها. في عالم كهذا لا يمكن أن يُعدَّ الإنسان مسؤولاً عن أفعاله إلاّ إذا كان حرّاً حقّاً في اتّباع خيار أخلاقي لأنّ الجبر ينفي الحكمة الإلهية ويجعل نظام الخلق كلّه خبط عشواء مستعصياً على الفهم والاكتناه. لذلك طرح المعتزلة نظرة عقلانية إلى العالم تستبعد وجود إله غامض الأسرار «سحري» متحكّم متعسّف.

كان الأدب والاعتزال يتماشيان يداً بيد في استطلاع الجاحظ للطبيعة وتحرّيه المجتمع. كان الجاحظ بطبعه ناقداً ومساجلاً، تنزلق ألفاظ «التجربة» و«الامتحان» و«البرهان» تكراراً في تعليقاته اللاّذعة على علم أهل عصره وعلمائه كما وفي كلامه على معاييره الشخصيّة للتحقّق والتثبّت. وملاحظاته في شأن التاريخ متناثرة في كتبه الكثيرة ورسائله ولكن ربّما كان المقطع التالي الذي يحدِّد بعضاً من أهمّ مسائل التأريخ خير تقديم لها:

ثمّ إنّا قائلون في الأخبار ومخبرون عن الآثار ومفرّقون بين أسباب الشبهة وأسباب الحجّة ثمّ مفرّقون بين الحجّة التي تلزم الخاصّة دون العامّة ومخبرون عن الضرب الذي يكون الخاصّة فيه حجّة على العامّة وعن الموضع الذي يكون القليل فيه أحقّ بالحجّة من الكثير ولم شاع الخبر وأصله ضعيف ولم خفِي وأصله قويّ وما الذي يؤمن فساده وتبديله مع تقادم عصره وكثرة الطاعنين فيه وعن الحاجة إلى رواية الآثار وإلى سماع الأخبار... ولِمَ اجتمعت الأمم على الصدق في أمور واختلفت في

غيرها... والعجب من ترك الفقهاء تمييز الآثار وترك المتكلّمين القول في تصحيح الأخبار وبالأخبار يعرف الناس النبي من المتنبّئ والصادق من الكاذب... فإذا نزّلتُ الأخبار منازلها وقسّمتُها ذكرت حجج الرسول... ثم جنّست الآثار على أقدارها ورتّبتها في مراتبها... بالوجوه الجليلة والأدلّة الاضطرارية[٤٨].

وعلى نحو يكاد يميّزه، لا يجيب الجاحظ عن كلّ الأسئلة التي طرحها على نفسه في هذه المقالة. لأنّ أسلوبه متقلِّب، وملائم على هذا النحو لمثال الأدب الأعلى في التنقّل من موضوع إلى موضوع. غير أنّ المقطع المستشهد به أعلاه ربّما كان من أطول أقواله في طبيعة التاريخ، وسوف نستعمله منطلقاً لتقصّي تأمّلاته في هذا الموضوع. ولا بدَّ لنا من أن نضيف هنا أنّ الإطار العام لهذه الملاحظات المخصوصة في شأن الأخبار التاريخية والأحاديث الدينية إنّما هو احتدام النقاش والسجال في القرن الثالث/ التاسع في ما بين الفِرق الإسلامية المختلفة، من ناحية، وبين المسلمين وغير المسلمين ولا سيّما النصارى، من ناحية ثانية. فإلى جانب القضايا الكلامية البحتة، نشط النقاش بقوّة في مسائل كصحّة وبطلان الروايات التاريخية، وقيمة البيّنات ووزنها، وخير الطرق لتناقل النصوص المقدّسة. وقد قام الجاحظ بدور بارز في هذه السجالات بين الفِرق.

وإذ يلتفت أوّلاً إلى كيفيّة تناقل الأخبار التاريخية، يورد الجاحظ هذا الحكم البليغ:

واعلمْ أنْ كلَّ علم بغائبٍ كائناً ما كان إنّما يُصاب من وجوهٍ ثلاثة... فما غاب عنك ممّا قد رآه غيرك ممّا يُدرك بالعيان فسبيل العلم به

(٤٨) الجاحظ، رسائل، تحقيق عبد السلام هارون، ج ٣، ص ٢٢٣-٢٢٤.

الأخبار المتواترة التي يحملها الوليّ والعدو والصالح والطالح المستفيضة في الناس فتلك لا كُلفة على سامعها من العلم بتصديقها فهذا الوجه يستوي فيه العالم والجاهل وقد يجيء خبرٌ أخصّ من هذه إلاّ أنّه لا يُعرف إلاّ بالسؤال عنه. . كقوم نقلوا خبراً ومثلك يحيط علمه أن مثلهم في تفاوت أحوالهم وتباعدهم عن التعارف لا يمكن في مثله التواطؤ وإن جهل ذلك أكثر الناس. وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب. . . وقد يجيء خبر أخصّ من هذا يحمله الرجل والرجلان ممّن يجوز أن يَصدُق ويجوز أن يكذب فصِدْق هذا الخبر في قلبك إنّما هو بحسن الظنّ بالمخبر والثقة بعدالته ولن يقوم هذا الخبر من قلبك ولا قلب غيرك مقام الخبرين الأوّلين أبداً(٤٩).

وإذ كان قلقاً من عدم اعتناء علماء عصره عناية كافية بمبادئ المعرفة التاريخية، وفي جملتها الأخبار الدنيوية والأحاديث النبوية، فقد عمد الجاحظ إلى تبيين كيف يستطيع المرء أن يميّز الحقّ من الباطل بتصنيف الأخبار في فئات من حيث قابليّتها للتصديق. ومن تضمينات خطّة التصنيف هذه إقامة معايير للحقيقة تختلف كثيراً عن تلك المعتمدة عند علماء الحديث: فالأخبار التي يتناقلها قلّة من الناس يمكن أن تحظى، إذا ما ثبتت أمام امتحان العقل المحقّق، بنفس استحقاق التصديق الواجب للأخبار المتواترة. فقد كانت الخاصّة، وهي كلمة محبّبة إلى قلوب أدباء العصر، تتطلّب معايير للحقيقة تتميّز تماماً عن معايير العامّة.

ولدى تقويم مادّة الأخبار التاريخية، يحتلّ تصوّر الجائز والممتنع مركز الصدارة. وهما يوصفان كما يلي:

---

(٤٩) الجاحظ، **رسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ١١٩-١٢٠.

والحقّ الذي أمر اللّه تعالى به ورغب فيه وحثّ عليه أن ننكر من الخبر ضربين أحدهما ما تناقض واستحال والآخر ما امتنع في الطبيعة وخرج من طاقة الخلقة فإذا خرج الخبر من هذين البابين وجرى عليه حكم الجواز فالتدبير في ذلك التثبّت وأن الحق في ذلك هو ضالّتك والصدق هو بغيتك، كائناً ما كان، وقع منك بالموافقة أم وقع منك بالمكروه(٥٠).

و«التثبّت» يقتضي دراسة الطبيعة والمجتمع دراسة منظّمة، وهي مهمّة تصدّى لها الجاحظ في مؤلّفه الأكبر، كتاب الحيوان، وفي رسائل كثيرة وكتب أصغر. كانت غايته أن يصف من خلال الملاحظة المباشرة، والأخبار الموثوقة أو النوادر الأدبيّة، سلوك الحيوانات البرّية والمستأنسة وعاداتها، ولكن مع تركيز خاصّ على الأخبار المعدودة غير معقولة عند علماء عصره. ويبدو أنّ الجاحظ كان يستمتع بتحرّي المنطقة الرمادية الممتدّة بين ما هو طبيعي وما هو فائق للطبيعة. ففي رأيه أنّ من الناس مَن لا يحسبون حقيقياً إلاّ ما وقع إجماع جماعتهم على أنّه ممكن الحدوث في العالم. فلذلك تراهم يرفضون ظاهرة المسخ. بينما نجد أنّ غيرهم ممّن راقبوا كيف يؤثر مناخ مخصوص أو بيئة مخصوصة في جعل الناس والحيوانات يكتسبون أو يطّرحون بعض السمات الأساسيّة الضرورية للتأقلم، يقبلون إمكانية المسخ(٥١).

ومن رأي الجاحظ أنّ البحث والتجربة عملية لا نهاية لها إذ إنّ «العقل المولود متناهي الحدود وعقل التجارب لا يوقف منه على

---

(٥٠) الجاحظ، **الحيوان**، ج ٣، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٥١) عن المسخ، انظر **الحيوان**، ج ٤، ص ٦٨ وما يليها. عن نظائر هذه الآراء وأضدادها انظر Robert Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1962).

حدّ». والمعرفة تتطوّر من عصر إلى عصر، لأنّها تحصل، عند البشر والحيوان، بتكرار التجارب. ومع ذلك فالعقل كيان هشّ عرضة لأن يقع فريسة «الأدواء»، كالتقليد الأعمى أو قوّة الغرائز الطبيعية[٥٢]. ويستنتج الجاحظ من دراسة المعتقدات الدينية عند الأمم المتمدّنة ما يلي:

إنّ الناس يخصّون الدين من فاحش الخطأ وقبيح المقال بما لا يخصّون به سواه من جميع العلوم والآراء والآداب والصناعات... والدليل على ما وصفت لك أنّ الأمم التي عليها المعتمد العقل والبيان والرأي والأدب والاختلاف في الصناعات أربع: العرب والهند والروم والفرس ومتى نقلتهم من الدنيا إلى علم الدين حسبت عقولهم مختبلة[٥٣].

وسرعان ما يوضح أنّ الدين يعتنقه الناس بالتقليد وليس الأغلب على التقليد أن يقود إلى الحقّ من أن يقود إلى الباطل. وهكذا يستطيع الجاحظ أن يعتمد على نظريّاته في المعرفة وفي طريقة اشتغال العقل وأن ينطلق من هذا، كأفضل ما تكون عليه تقاليد الأدب، نحو مقارنة الثقافات، ونحو أنماط تقبّل الأديان في التاريخ.

---

(٥٢) عن العقل التجريبي، انظر، **البلدان**، ص ٤٦٥. عن المعرفة، انظر من كتاب **المسائل والجوابات في المعرفة**، ٣٢٥-٣٢٦. عن موقف الجاحظ من التقدّم، انظر طريف الخالدي: "A Mosquito's Wing: Jahiz on the Progress of Knowledge" in R. el-Droubie, ed., *Arabic and Islamic Garland: The Tibawi Ferstschrift* (London: Islamic Cultural Centre, 1977). عن أمراض العقل، انظر، مثلاً، **التربيع والتدوير**، الفقرات ١٩٣ و١٩٧ ومن **كتاب المسائل**، ص ٣٢٣.

(٥٣) الجاحظ، **الأخبار وكيف تصحّ**، ص ٩١. والعرب المشار إليهم هم عرب الجاهلية طبعاً.

وعندما يتعلَّق الأمر بالحضارات الأخرى، نجد الجاحظ حديد الإدراك لما تدين به حضارته لها. والحقّ أنّه من الجائز أنّ الجاحظ كان أوّل من أطلق فكرة أنّ الأمم المتحضّرة إنّما هي أربع عدداً. غير أنّ رأيه في تطوّر المعرفة أو على الأقلّ في إمكانيّة تزايدها إلى ما لا نهاية له، يعني أنّه لم يكن يكنُّ للآداب القديمة إعجاباً زائداً:

وقد نُقلت كتب الهند وتُرجمت حكم اليونانية وحُوِّلت آداب الفرس فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. . . وقد نُقلت هذه الكتب من أمّةٍ إلى أمّة ومن قرن إلى قرن ومن لسانٍ إلى لسان حتى انتهت إلينا وكنّا آخر من ورِثها ونظر فيها. . . وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا قد وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا كما أنّ من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا[٥٤].

كان الجاحظ من أمراء البيان في اللغة العربية، ولكنه كان يكتب دائماً ساخراً مبالغاً، كذبابة سقراطية تلسع «الجواد» الإسلامي أو كمنفِّس للفقاقيع، إذا جاز التعبير. وقد اعتمد أسلوباً مفعماً بالمتضادّات، دائم الاستعداد لرؤية، لا بل لاختراع، وجهة نظر الخصم ولكنّه شديد الاغتباط بتقويضه بفطنة ومكر. وفي كتابه الموسوم بالبيان والتبيين، وفي سواه من الرسائل، دعا الجاحظ إلى ذوق أدبي يقدِّر جيِّد الشعر حقّ قدره بصرف النّظر عن العصر الذي ينتمي إليه، وإلى أسلوب يفضّل الجمل البسيطة السهلة المتناول ويجتنب التصنُّع والفجاجة، وكما هي الحال في نظام الطبيعة

---

(٥٤) الجاحظ، **الحيوان**، ج ١، ص ٧٥، ٨٦. أمّا آراؤه في الخصائص القومية فتعرض أوفى عرض في **رسائل**، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١، ص ٦٧-٧٣.

وتدبيرها، كذلك في اللّغة: فالإيجاز لا بدَّ منه للبيان والبلاغة، وهي صفة فضَّل الجاحظ أن يمثّل عليها بكتابته بدلاً من أن يحلّلها[٥٥].

لقد خلَّف الجاحظ علامته المميّزة على كثرة من الحقول بحيث غدا الوجه الغالب على أدب عصره والعصور اللاّحقة، لا بل بات هاجساً يسكن وجوهاً بارزة، كابن قتيبة والتوحيدي. ربّما كانت عبقريته منعدمة النظير ولكنه بيَّن ما يمكن أن ينجز إذا ما استعمل الأدب منهجاً عقلياً لاستكشاف الطبيعة والمجتمع والتاريخ.

الأدب والحديث والتاريخ: ابن قتيبة

لن يجد القارئ الحديث في ابن قتيبة (توفّي سنة ٢٧٦/ ٨٨٩) عقلاً رشيقاً، حاداً، باتراً ولا ساحراً واسع الحيلة كعقل الجاحظ. وفي ثنايا كتلة الكتابات الضخمة التي كتبها والتي بقيت لنا منه على الأيّام، يجري عِرْقُ حذلقة يُشتَمُّ منها ريح المصلحين المشمِّرين للإصلاح، ريح أولئك الذين ينحنون أمام تديّن الجماعة السائدة، أو ريح من كان حديث عهد في اعتقاد مذهب أو اعتناق دين. ولعلّ ابن قتيبة كان الثلاثة معاً. كان أديباً واسع المنجزات، غير أنّه حريص على أن يقوِّم قناة الأدب تبعاً لتوقّعات جيوش علماء الحديث الجرّارة في أيّامه. وكان في الوقت نفسه محدّثاً بَرِماً بظلامية كثير من علماء الحديث.

---

(٥٥) انظر، مثلاً، **الحيوان**، ج ٢، ص ٢٧، ١٠٨؛ **رسائل**، تحقيق هارون، ج ٢، ص ١١٦؛ **الحيوان**، ج ٣، ص ١٣٠ (عن الذوق الأدبي «للقدماء» و«المحدثين»). انظر أيضاً **الحيوان**، ج ٣، ص ٣٦٨ **والبيان**، ج ١، ص ٧٥ وما يليها، ١٤٤ وما يليها (مسائل الأسلوب والإيجاز). انظر التي المناقشة فـــي Tarif Khalidi, *Islamic Historiography* (Albany: SUNY Press, 1975), pp. 14-27.

فقد انفتح على طيف من المصادر والتراثات الثقافية ـ الهندية والفارسية واليونانية ـ أوسع من طيف الأديب العادي وكانت له سيطرة مذهلة حقّاً على النّحو والشعر العربيّين. ومع ذلك فإنّ شرارات الأصالة الفكرية والتنظير المنفلت من عقاله قليلة. وفي السّجال حول الشعوبية دافع بقوّة عن العرب مع إقراره بأصوله الفارسية، ومن الجائز أنّه اعتبر نفسه ابن مقفّع متأخّراً، وإن كان يفتقر إلى قدرات ذاك المعلم التحليلية الشديدة الاستقلالية.

ومع ذلك فإنّ أعمال ابن قتيبة تنتشر على عدّة فنون وعلوم وأنواع: مبادئ الحديث وتفسير القرآن، مختارات من الأدب والأخبار التاريخية، رسائل في مواضيع سجالية، وآداب الكتاب. وفي هذه الأعمال كلّها تظهر نواياه ومنهجيّته وحضوره التأليفي ظهوراً واضحاً:

فإنّ هذا الكتاب وإن لم يكن في القرآن والسنّة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام دالّ على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير... وليس الطريق إلى اللّه واحداً ولا كلّ الخير مجتمعاً في تهجُّد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام. بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة وصلاح الدين بصلاح الزمان وصلاح الزمان بصلاح السلطان... وهذه عيون الأخبار نظّمتها لمغفل الأدب تبصرةً ولأهل العلم تذكرة ولسائس الناس ومسوسهم مؤدباً وللملوك مستراحاً... وصنّفتها أبواباً وقرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكمة بأختها ليسهل على المتعلّم علمها وعلى الدارس حفظها وعلى الناشد طلبها(٥٦).

(٥٦) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص ي، ك.

وكتابه «عيون الأخبار» مختارات من الأخبار الأدبية المستقاة، على قوله، من موارد شتّى: الشيخ والشاب، العربي والأعجمي، العالِم والجاهل، المؤمن والكافر، «القدماء» و«المحدثون»[٥٧]. ومع ذلك فإنّ تقسيمه إلى كتب يوازي تقسيم صحيحَي مسلم والبخاري. ويقرُّ ابن قتيبة بأنّ تواجد نَفَسي الأدب والحديث في عمله يستلزم منهجيّتين منفصلتين. فالعلوم الدينية والشرعية تستدعي علاقة تقليد لشيخ يتّخذه المتعلّم مرشداً وحجّة في انتهاج حياة البرّ والتقوى. أما الأدب الذي كان يعني عند ابن قتيبة أنماط الكلام والسلوك الأخلاقي النموذجية، فيمكن التماسه في أي موضع ومن أي مصدر كان. فإذا كانت «أبواب الخير» مشرَّعة وكان الإصلاح الديني يقوم على إصلاح الحياة السياسية فإن الأدب عامل ضروري مكمِّل للحياة الفاضلة. وفي الوقت نفسه مثّل ابن قتيبة كتابه «عيون الأخبار» بمثل «المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين» بحيث لا يكون الكتاب «وقفاً على طالب الدنيا دون طالب الآخرة ولا على خواصّ الناس دون عوّامهم»، بل حرص على أن يروّح عن القارئ فلا يرهقه بالجد ولا يملُّه[٥٨].

و«عيون الأخبار»، في جوهره، كتاب مختارات وشذرات من الشعر والنوادر، وهو إذا ما نحّينا مقدّمة المؤلّف جانباً، يفتقر إلى أي تعليق على الأخبار والأقوال المختارة بعناية فائقة والمرتّبة تحت عناوين أشبه بعناوين كتب الحديث. وهو إلى أن يكون دليلاً للمعلومات التاريخية أقرب منه إلى كتاب تاريخ. بهذا المعنى يلتقي

(٥٧) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج ١، ص س.

(٥٨) عن المناهج المنفصلة والتقليد، انظر **عيون**، ج ١، ص، ص، ص، ع، وعن المائدة الحافلة بأصناف الطعام وإمتاع القارئ، انظر **عيون**، ج ١، ص ل.

الجاحظ وابن قتيبة ويتآلفان، لأنهما لم يشعرا كلاهما بالحاجة إلى ترتيب الأخبار في تسلسلها الزمني، بل عاملا التاريخ معاملة مجموعة من الأخبار الفردية التي تعرض ملامح الوضع البشري على اختلافها أو تمثّل أمثلة منها.

أما كتابه الأدبي الشهير الآخر، «كتاب المعارف»، فخلاصة معلومات نافعة تخاطب جمهوراً من القُرّاء أضيق نطاقاً وأكثر أرستوقراطية، وهو إلى حدّ ما، يسوق الحوادث في تسلسلها الزمني:

> فإنه قل مجلسٌ عُقد على خِبرة أو أُسس لرشد أو سُلك فيه سبيل المروءة إلا وقد يجري فيه سبب من أسباب المعارف إما في ذكر نبي أو ذكر ملك أو عالم أو نسب أو سلف أو زمان أو يوم من أيام العرب فيحتاج من حضر إلى أن يعرف عين القصة ومحلّ القبيلة وحال الرجل المذكور وسبب المثل المشهور فإني رأيت كثيراً من الأشراف مَن يجهل نسبه... ورأيت من أبناء ملوك العجم من لا يعرف حال أبيه وزمانه... وكان غرضي في جميع ما اقتصصت الإيجاز والتخفيف والقصد للمشهور من الأبناء دون المغمور[٥٩].

اختار ابن قتيبة في كتاب «المعارف» إطاراً للتسلسل الزمني فضفاضاً، بحيث بدأ من خلق العالم ثم مرّ بالأنبياء، فمحمّد وصحابته، فالخلفاء والتابعين ثم كبار فقهاء الأمة وعلمائها. غير أن القسم الأخير من الكتاب يخرق شبه التسلسل الزمني هذا ليتحوَّل إلى متفرّقات من المعارف المتنوّعة: معلومات جغرافية، طرائف، فِرق دينية، أمثال وملوك أقدمين. فـ «المعارف» كتاب وقائع نافعة، سمير صامت للرجل الشريف، خلاصة تاريخية وافية يحتاج إليها كل أديب.

(٥٩) ابن قتيبة، **المعارف**، ص ١-٢، ٦-٧.

أما التسلسل الزمني التقريبي فهيكلية تنظيمية يُراد منها تيسير مراجعته وليست أداة للتفسير. لا أنماط تطوّرية تلتمس ولا يبذل أي مسعى لتشريح الأخبار أو تحليلها. فخلافاً للجاحظ، كان ابن قتيبة لا يثق بالفلاسفة والمتكلّمين ولذلك لم يكن ميّالاً إلى امتحان قضايا كصدقية الأخبار التاريخية أو عدم صدقيّتها. كان مأخوذاً بما عدّه تدهوراً مطّرداً للمعرفة والأخلاق وإن كان رأيه في أن اللّه «لم يقصر العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن» يشفع في ما يبدو، في إدخال بعض التقييد على «تشاؤمه»(٦٠).

ينتمي إنتاج ابن قتيبة العلمي إلى النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع. ففي تلك الفترة، تقريباً، بدا العباسيون أخيراً، وبعد مئة سنة وأكثر من التبدّلات الدرامية في السياسة الدينية، راغبين في اعتماد ما عرف لاحقاً بالتسنّن السنّي [أهل السنّة والجماعة]. فمن مظاهر تبلور التوجّه الديني هذا ما برز في تأريخ تلك الفترة من صورة أكثر ودّية للأمويين، ومن إعجاب سافر بدهاء بعض الخلفاء الأمويين، كمعاوية وعبد الملك وهشام، في السياسة، ومزيداً من التقدير العامّ للشعراء والفقهاء والعباد وعلماء الحديث الأمويين. كان التشيُّع أيضاً قد بدأ يعمل على توطيد صرحه المذهبي والشرعي، بدافع قوي من الرغبة في إظهار شرعيته التاريخية. ففي أواخر القرن الثالث/ التاسع، قامت

---

(٦٠) عن قوله إن اللّه لم يقصر المعرفة على عصر دون عصر، انظر **الشعر والشعراء**، ص ٥-٦. ويجب أن يقابل ذلك بآرائه القويّة في تقهقر المعرفة والأخلاق كما يعبّر عنها في **الاختلاف في اللفظ**، ص ٧، مثلاً، أو في **أدب الكاتب**، ص ١-٦، ٩. ويبدو ارتيابه من الفلسفة وعلم الكلام في **أدب الكاتب**، ص ٣-٤.

نظرتان متباينتان إلى التاريخ بدور حاسم في التمييز بين الإسلام السنّي والإسلام الشيعي.

وقد أفضى التزايد السريع في رسم حدود المواقف الدينية والسياسية إلى فترة «تعليمية»، فترة غنية بالكتب «التعليمية» في الأدب والحديث والنحو والتفسير. فأعمال ابن قتيبة كأعمال الجاحظ تتّصف بصفة تعليمية مدرسية وتخاطب قارئاً مثقّفاً. لم يعالج أي منهما التاريخ مباشرة. ولكن مثلما كان الجاحظ قد شرع في تفحُّص المجتمع والطبيعة، إضافة إلى الأدوات اللازمة لتفحُّصهما وفي جملتها الأخبار التاريخية، كذلك كان لابن قتيبة دوره في إعادة خلق صورة ماض فخور بعروبته، فخور بإسلامه، إلا أنه مدرك أيضاً إدراكاً جيداً للأواصر التي تربط هذه الثقافة بسوالفها القريبة والبعيدة على السواء(٦١).

النيّة، المكان، الزمان والعدد

لقد عمل الأدب على توجيه التاريخ في اتّجاهات جديدة، رسمنا ملامح بعضها بالخطوط العريضة، أعلاه، وينبغي لنا الآن أن نظهر في شيء من التفصيل كيف تطوّر الفكر والكتابة التاريخيين الأدبيين، الأمر الذي أدّى إلى تكوين نوع أدبي واضح المعالم يتمايز تمايزاً تامّاً عن

---

(٦١) قام ابن قتيبة بدفاع قوي عن العرب، حتى عن الجاهليين منهم، ضدّ عيّابيهم وعاب على الشعوبيين ذمَّ العرب «بلسانهم»: انظر **كتّاب العرب** في كرد علي، **رسائل**، ص ٣٤٤-٣٧٧، مواضع متفرّقة. وهو كثيراً ما استشهد بأفلاطون وأرسطو وأورد شواهد في غاية الدقّة من العهدين القديم والحديث، وهو أمر نادر الوقوع من الأدباء والمؤرّخين ـ انظر الفصل الثاني، الحاشية ١١٦، أعلاه، G. Lecomte, «Le Citations de l'Ancien et du Nouveau dans l'œuvre d'Ibn Quatayba», *Arabica,* 5 (Jan. 1958), 34-46.

منحى الحديث في التأريخ من حيث مادّته وشكله. وقد أعانت تشكّلات جديدة للطبقات الاجتماعية كما وللسلطة السياسية، أشير إليها في مواضع سابقة، وتناقش ثانية أدناه، على إعادة صوغ تصوّر الماضي. ولا يقلّ عن تلك التشكّلات أهمّية ما طرأ من تطوّرات على فهم الإنسان بما هو عالم صغير، أي على فهم داخلية الإنسان، إضافة إلى تكامله مع البيئة الطبيعية.

ولئن التمس الناظر سياقاً للحوادث واحداً مفرداً لتأريخ هذه التطوّرات الفكرية في فهم الإنسان، فلعلّه ذلك السياق الذي انطلق مع المحنة التي أسّسها الخليفة المأمون في العام ٢١٨/ ٨٣٣[٦٢]. فالمحنة كانت اقتحاماً للحياة الشخصية وتوكيداً لسلطة المشيئة الملكية على الضمير الفردي واسع النطاق، وذلك بصرف النظر عن تضميناتها السياسية والمذهبية الخطيرة الشأن. وقد أجبرت المحنة علماء الدين في الإمبراطورية على الخضوع لامتحان تحدِّد نتيجته لا حظوظهم في العمل قضاة ومعلمين فحسب، بل ووضعهم في المجتمع بما هم مسلمون مؤمنون. ذلك لأن الخليفة قد خلص «برويّته وفكره ونظره» إلى أن الإيمان بقرآن غير مخلوق مصدر خطر وأذى كبيرين على رعاياه. ولذلك اقتنع بأن قادة الأمة وعلماءها «بفضل العلم الذي أودعهم [اللّه] والمعرفة التي جعلها فيهم [مكلّفون بأن] يهدوا إليه من زاغ عنه... ويكشفوا لهم عن مغطيات أمورهم ومشتبهاتها عليهم بما يدفع الريب عنهم ويعود بالضياء والبينة على كافتهم»[٦٣].

(٦٢) عن المحنة، انظر *EI2* تحت *Mihna* (بقلم M. Hinds). وقد تبلورت آرائي في شأن المحنة أثناء حوارات مع الدكتورة تميمة بيهم ضو.

(٦٣) ابن أبي طاهر طيفور، **تاريخ بغداد**، ص ٣٤٤-٣٤٥.

لا حاجة بنا إلى التوقّف عند عواقب هذه الفترة الخارجة عن المألوف. ولكن من نتائج غارة الخليفة هذه على مضمار المعرفة الدينية أنها سلَّطت الأضواء على النتائج العملية للإيمان ببعض العقائد اللاهوتية، بحيث باتت مسائل علمية، مثل وضع القرآن ومسؤولية الفرد، شؤوناً تتعلّق بالحياة اليومية لا بالنجاة في الآخرة فحسب، وقد استدعى النقاش العامّ الذي ابتدأ مع المحنة تفحّصاً دقيقاً لكيان الإنسان الداخلي: لا مجرّد إيمانه الديني، بل عقله وإرادته وروحه. فقد تولّى علماء الدين صراحة أمر إرشاد الأمّة، على نحو ساقهم إلى شعور أقوى بأهمّيتهم «الكنسية» وجعلهم بمثابة حكّام في صحّة الإيمان. أولم يقرر الخليفة نفسه أن يقودهم؟

أما في ما يتعلّق بالأدب والكتابة التاريخية فإن عدداً من التطوّرات المهمّة يمكن أن يعزى، بصورة مباشرة نوعاً ما، إلى المحنة أو إلى عواقبها. ربما كانت المحنة في أساسها فعل تدخّل من قِبل الدولة في الإيمان الشخصي. ولكن من أظهر نتائجها وأبينها، خلال قرابة المئة عام التي عقبتها، دعوة العلماء والمفكّرين إلى الاقتداء بخليفتهم بإعمال «رويّتهم وفكرهم» وبالتالي إلى توكيد دورهم في حماية «التسنّن» والهداية إلى النجاة. وسوف نصرف اهتمامنا الآن إلى بعض مجالات التأريخ الأدبي التي خلّف فيها فوران فترة ما بعد المحنة أوضح آثاره.

النيّة

التواريخ التي أثّر الأدب في كتابتها تكشف بشكل أوضح من ذي قبل عن طبع مؤلّفها المؤرّخ ومزاجه، عن برنامجه وغرضه من الكتابة. وكما رأينا آنفاً مع الجاحظ وابن قتيبة، علماً بأن هذين يمثّلان

مثلين بارزين على هذا الميل، فإن التواريخ تكتسب مقدّمات تبسط فيها النوايا والمنهج والتنظيم ويشار فيها إلى سبب عمل الكتاب وإلى الجمهور الذي يخاطبه. هكذا، مثلاً، يقدّم حمزة الأصفهاني (توفّي بعد العام ٣٥٠/ ٩٦١) كتابه «تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء»:

هذا كتاب تواريخ سني ملوك الأرض والأنبياء... وبوّبته عشرة أبواب... أقدّم على سياقة هذه التواريخ مقدّمة يستدلّ منها على تنقّل أحوال التواريخ ليتعرّف بها ما قد عراها من الفساد وعرض فيها من الشُبه وأذكر فيها خطط الأمم الكبار من وجه الأرض ومحال الأمم الصغار في ما بينهم ليبين منها اقتدار بعضهم على بعض وانتساخ دول بعضهم عند انتهاء زمانها بإقبال دول قوم آخرين حتى صارت هذه الحوادث سبباً لفساد التواريخ[٦٤].

ولتاريخ التنّوخي (توفّي سنة ٣٨٤/ ٩٩٤)، المعروف بنشوار المحاضرة، مقدمة أكثر تفصيلاً، جاحظية الإلهام ويعدُّها المؤلّف ضرورية لأن الأخبار التاريخية التي يوردها والتي تعتمد على خبرة شخصية ربما عنَّ للقارئ:

أن يستضعفها إذا وجدها خارجة عن السنن المعروف في الأخبار... والسبب الذي رغّبني هو أنني اجتمعت قديماً مع مشايخ فضلاء علماء أدباء قد عرفوا أحاديث الملل وأخبار الممالك والدول... من أخبار الملوك... والكُتّاب والوزراء.

ثم يلي ذلك صفحتان من المصادر التي استُقيت هذه الحكايات

---

(٦٤) حمزة الأصفهاني، **تاريخ**، ص ٦؛ راجع الثعالبي، **لطائف**، ص ٣، الذي يقسّم كتابه أيضاً إلى عشرة أبواب.

منها مرتّبة على أزواج متباينة (مثلاً الخاصّة والعامّة، والفلاسفة والحكماء، والجهال والأغبياء، والكرّاء والفلاّحين) لتوحي بأن أخبار التجارب الحقيقية هذه تشمل المجتمع بكافّه طبقاته وأحوال أهله. وقد روى هذه الحكايا على قول المؤرّخ، أصدقاؤه العلماء بصورة عابرة تحاشياً لإملال القُرّاء بحذلقتها ولتبيين ما حصَّلوه من خبراتهم المعاشة في العالم:

فأحفظ عنهم ذلك في الحال وأتمثل به وأستفيده في أحوال فلما تطاولت السنون ومات [أكثر أولئك] المشيخة الذين كانوا مادّة هذا الفنّ ولم يبقَ من نظرائهم إلا اليسير الذي إن مات ولم يحفظ عنه ما يحكيه مات بموته ما يرويه ووجدت أخلاق ملوكنا ورؤسائنا لا تأتي من الفضل بمثل ما تحتوي عليه تلك الأخبار من النبل...

ويرى المؤرّخ أن أيامه لا تفتقر إلى رجال الفكر والحكمة ولكن أكثر الملوك والرؤساء وأرباب الأموال لا يجودون عليهم فيجيد هؤلاء حوك الرسائل والكتب التي تبقى فيها المآثر. لذلك قرّر أن يدوِّن قدر ما يستطيع أن يتذكّر من هذه القصص القديمة والحقيقية بحيث تكون بديلاً عن خوض التجربة،

ليستفيد منها العامل اللبيب والفطن الأريب... ما يغنيه عن مباشرة الأحوال وتلقن مثله من أفواه الرجال ويحنكه في العلم بالمعاش والمعاد والمعرفة بعواقب الصلاح والفساد... ولا يحتاج معها إلى إنفاق عمره في التجارب وانتظار ما تكشفه له السنون من العواقب(٦٥).

هذا التصوّر للتاريخ باعتباره تجربة معاشة واكبه تزايد في حدّة

(٦٥) عن الاقتباسات من التنوخي، انظر **نشوار المحاضرة**، ص ٣-٩.

الشعور بقيمة الشهادة المباشرة وتزايد في الاهتمام بالتاريخ المعاصر والمذكّرات الشخصية. فالأخبار التاريخية في صورة قصص حقيقية دوَّنها أولئك الذين عاشوها أو التي دوِّنت عمن شاهدوها، غدت موضع تقدير رفيع باعتبارها أمثلة على الأحوال الأخلاقية، وعواقب الأفعال، أو مِحَن النفس البشرية، وذلك لأنها كانت تجارب حقيقية عاشها أشخاص محدَّدون من لحم ودم وليست مآثر شخصيات تاريخية بعيدة في الزمان. فالمذكَّرات غير المألوفة، التي وسمها ابن الداية (توفّي بعد ٣٣٠/ ٩٤١) بالمكافأة، تبدأ بمقدّمة يقول المؤلف فيها:

وإني أثبت في هذه الرسالة أخباراً في المكافأة على الحسن والقبيح تُنعم الخاطر وتقرّب بغية الراغب مما سمعناه ممن تقدّمنا وشاهدناه بعصرنا.

بعد ذلك يجمل ما بيَّن ويقدِّم موضوعاً جديداً:

وإذ وفينا ما وعدناك به من أخبار المكافأة على الحسن والقبح ما رجونا أن يكون ذلك عوناً للاستكثار من مواصلة الخير. . . رأيت أن أصل ذلك. . . بطُرف من أخبار من ابتُلي فصبر فكان ثمرة صبره حسن العقبى لأن النفس إذا لم تعن عند الشدائد بما يجدّد قواها تولّى عليها اليأس فأهلكها. وقد علم الإنسان أن سفور الحالة عن ضدّها حتم لا بد منه. . . والتفكّر في أخبار هذا الباب مما يشجّع النفس ويبعثها على ملازمة الصبر. . . بحسن الظنّ في مواتاة الإحسان عند نهاية الامتحان[٦٦].

وقد عزّز موضوع النفس الممتحنة قيمة التاريخ الشخصي أو المستعاد بما هو غذاء للفكر وعزاء للمكروب. وخلافاً للتاريخ العامّ

---

(٦٦) عن الاقتباسين من ابن الداية، انظر **المكافأة**، ص ٣، ١٦٠-١٦١.

المحكوم بالإسناد ركّز التاريخ المعاش على مراقبة الحاضر مراقبة مباشرة، وعلى السيرة الذاتية وحاول مناقشة أصرح لمواطن قوة مصادر المعلومات ومواطن ضعفها. ومؤرّخو عصرهم من أمثال التنّوخي وابن الداية ومحمد بن يحيى الصولي (توفّي سنة ٣٣٥/ ٩٤٦) ينخرطون في مجرى الحوادث، على نحو ما، فيسمّون الوقائع والأرقام ويحدّدون الأزمنة والأمكنة. وتنكشف حساسيات المؤلّف كما يحدث للصولي، مثلاً، عندما يصارع مشكلة توثيق الحوارات:

> وما حكيت من ألفاظه [الراضي باللّه] التي مرّت وما أحكيه من كلامه بعد فهو كما أحكيه أو شبهه أو مقارب إذ كنت لا أقدر على أن أحفظ لفظه على حروفه وأنا أحفظ معناه[٦٧].

وبالإضافة إلى ذلك، فإن ذكر المصادر بشكل منتظم أو غير منتظم، مع بعض التعليقات النقدية أو دون تعليق، يعرب بمزيد من الوضوح عن الطريقة التي اختار المؤرّخ اعتمادها في مباشرة مهمّته ويدلّ على بعض معايير الدقّة والموثوقية عنده[٦٨].

---

(٦٧) الصّولي، **أخبار الراضي**، ص ١٨. ويكشف الصّولي المزيد من رهافة مشاعره عندما يعتذر إلى القارئ عن إزعاجه بالكلام عن همومه الشخصية، كما نرى في الصفحتين ٢١٢ و٢١٩. وهذا يعقب الوصف الحيّ لا ستباحة داره، ص ٢١٠ وضياعه، ص ٢١٨.

(٦٨) يجد القارئ أمثلة جيّدة على ذكر المصادر في حمزة الأصفهاني، **تاريخ**، ص ٩، (تاريخ فارس)، ص ٤٨ (تاريخ اليونان،) ص ٥٤ (نقد المصادر)، ص ٥٥ (تاريخ اليونان) وص ٥٧ (تاريخ بني إسرائيل)؛ وانظر أيضاً اليعقوبي، **تاريخ**، ج ٢، ص ٥ و٦.

المكان

كان اليعقوبي (توفّي حوالي سنة ٢٨٤/ ٨٩٧) مؤلِّف أقدم ما بقي لنا من تواريخ العالم في التراث التاريخي العربي. وقد قيض لتاريخه عدَّة مقلِّدين، غير أنه كان عملاً تميّز بخصائص غير مألوفة منها دقة الشواهد المستقاة من المصادر القديمة واستخدام علم الفلك للتثبّت من صحّة التواريخ. ويمكن اتّخاذ تاريخه وكتابيه الآخرين اللذين بقيا، وأحدهما في الجغرافيا والآخر في مشاكلة الناس لزمانهم، منطلقاً لمناقشة بعض المسائل المتعلّقة بما يمكن تسميته، في شيء من التوسّع، وظيفة المكان في الكتابة التاريخية الأدبية.

ومع اطلاع الدوائر الأدبية في الإمبراطورية الأموية المتأخرة وأوائل العهد العباسي على تاريخ فارس وسواه من التواريخ الأجنبية كان حبّ الاستطلاع الذي أثارته هذه التواريخ باعثاً من أهمّ بواعث تطوّر الأدب على ما رأينا آنفاً. وإذ دُمج المزيد من هذا التاريخ الأجنبي في الأعمال الأدبية والتاريخية فقد عمل ذلك على تقليص الإسناد فحسب، لأنه بات غير متاح أو غير مناسب، بل حدا بالمؤرّخين إلى معاملة هذه المادّة بقدر من الحرّية النقدية يفوق ذاك الذي قد يبدونه عادة حيال مواضيع أقرب إليهم داراً:

فارس تدّعي لملوكها أموراً كثيرة، مما لا يقبل مثلها من الزيادة في الخلقة حتى يكون للواحد عدة أفواه وعيون ويكون للآخر وجه من نحاس. . . وأشباه ذلك مما تدفعه العقول يجرى فيه مجرى اللعبات والهزل ومما لا حقيقة له. ولم يزل أهل العقول والمعرفة من العجم ومن له شرف والبيت الرفيع من أبناء ملوكهم ودهاقينهم وذوي الرواية والأدب لا يحقّقون هذا ولا يصحّحونه ولا يقولونه. . . ولهم أخبار قد

أُثبتت رأينا أكثر الناس ينكرونها... فتركناها لأن مذهبنا حذف كل مستبشع[٦٩].

وقد تعرّض تاريخ اليمن أيضاً لنقد مؤرّخي العالم الشديد لتطاول سني مُلك ملوكه القلائل فوق حدّ التصديق، وكذلك أسطورة الإسكندر التي روَّجها القصّاص الذين أضحوا الآن موضع ازدراء المؤرخين المحترفين[٧٠]. لذلك أضحى التاريخ القديم، عند عدّة مؤرّخين، حقلاً يدرِّبون فيه قدراتهم النقدية ويشحذونها من دون خطر التعرّض لاستعداء الأحزاب والفِرق الدينية المعاصرة لهم. فكان من جرّاء ذلك أن الأقسام المعقودة للتاريخ القديم في كثير من تواريخ العالم غدت تتّسم بحيوية في المعالجة ويسر في الموقف النقدي تفتقر إليهما الأقسام الإسلامية من تلك الأعمال. وقد ألّف اليعقوبي أيضاً كتاباً في الجغرافيا ذهب فيه أبعد من مجرَّد وصف خصائص البلدان ليتكلّم على كيفية تأثير المواطن والمناخ في تشكيل ثقافات الأمم على اختلافها. كان الجاحظ قد ناقش آثار البيئة في الإنسان، وجغرافيا اليعقوبي خطوة في هذا التراث:

وإنما ابتدأت بالعراق لأنها وسط الدنيا وسُرّة الأرض والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها سعة وكبراً وعمارةً وكثرة مياه وصحّة هواء ولأنه سكنها من أصناف الناس وأهل الأمصار والكور... فليس من أهل بلد إلا ولهم فيها محلّة ومتجر... فاجتمع

---

(٦٩) اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١ ص ١٥٨-١٥٩.

(٧٠) عن تاريخ اليمن، انظر حمزة، **تاريخ**، ص ٨٩؛ عن القصّاص وأسطورة الإسكندر، انظر حمزة، **تاريخ**، ص ٣٠. انظر أيضاً الثعالبي، **غرر**، ص ١٠ و٣٥ عن تعليقات شديدة النقد على تاريخ فارس.

بها ما ليس في مدينة في الدنيا. . . وباعتدال الهواء وطيب الثرى وعذوبة الماء حَسُنت أخلاق أهلها ونضُرت وجوههم وانفتقت أذهانهم حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز والتجارات والصناعات والمكاسب[٧١].

جائز أن الجغرافيا هي التي شجّعت الجاحظ، ومن بعده اليعقوبي، على محاولة تلمّس الأنماط العامّة في تواريخ الأمم، أنماط السلوك الاجتماعي، الصعود والسقوط، التوسُّع والانحطاط. وفي مؤلَّف قصير عنوانه «مشاكلة الناس لزمانهم»، يعتمد اليعقوبي على عدّة أمثلة تاريخية مرتّبة تبعاً لتسلسلها الزمني ليبيِّن كيف أن الناس الذين عاشوا في ظلّ عدَّة خلفاء يميلون إلى تقليد سلوك كل خليفة ومواقفه و«يسلكون سبيله ويذهبون مذاهبه ويعملون على قدر ما يرون منه ولا يخرجون عن أخلاقه وأفعاله وأقواله»[٧٢]. تلي ذلك الأمثلة: جاء معاوية فبنى الدور والقصور، واحتجب عن عيون العامّة ووضع الحرّاس والحجّاب بينه وبين الرعية فترسَّم خطاه أهله وأولاده وولاته واقتدوا به. ثم جاء عبد الملك بن مروان، وهو حاكم شديد البطش سفّاك للدماء، فسار على سياسته ولاته وعمَّاله. وكذلك الحال مع غيره من الخلفاء، على نحو يوحي بأن الحاكم يحدِّد النهج لكل عصر، الأمر الذي يفسِّر إلى حدّ ما التباينات والانقلابات في السياسة. كانت الكتابة التاريخية الأدبية الإيحاء، ولا شكّ، أول من استكشف على نحو نقدي الأنماط التي يمكن أن تُستخرج من مقارنة الثقافات

---

(٧١) اليعقوبي، **البلدان**، ص ٢٣٣-٢٣٥.

(٧٢) اليعقوبي، **مشاكلة**، ص ٩. الثعالبي، **لطائف**، ص ٧٠-٧١، يورد نمطاً مشابهاً عن الهيثم بن عدي توكيداً للقول السائر بأنّ «الناس على دين ملوكهم» وأنّ «السلطان سوق يجب إليها ما ينفق فيها».

القديمة. وكان ذلك يتم في معظم الأحيان، بتحديد عدد معيّن من الأمم، أربعة أو سبعة في الأغلب، التي توصف بأنها تفوّقت في بعض نواحي الثقافة أو الفنون(٧٣). وكان الخيال التاريخي ينطلق على هواه هنا، محدِّداً «الأوائل»، أول من أجرى هذه العادة أو ذلك العرف أو الفعل ومقيماً الصلات بين هذه الثقافات والأمم بطرق شتى، ومن أطرفها وأكثرها غرابة «خريطة» حمزة الأصفهاني الجيوبوليتيكية:

> واعلم أن المسكون من ربع الأرض على تفاوت أقطاره مقسوم بين سبع أمم كبار وهم: الصين والهند والسودان والبربر والروم والترك والأريان. فالأريان من بينهم وهم الفرس في وسط هذه الممالك وقد أحاطت بهم هذه الأمم الست لأن جنوب مشرق الأرض في يد الصين وشماله في يد الترك ووسط جنوب الأرض في يد الهند وبحذائهم الروم في وسط شمال الأرض، والسودان في جنوب مغرب الأرض وبإزائهم البربر في شمال مغرب الأرض فهذه الممالك الست... حوالي مملكة الأريان في الوسط بينهم(٧٤).

ويعمد حمزة إلى تبيين كيف أن بعضهم استعمل التقويم القمري وغيرهم التقويم الشمسي وكيف تظهر في تواريخهم العالمية اختلافات وتناقضات بينما تعدُّ كل أمّة منهم تواريخ جيرانها «باطلة كحلم نائم».

ولكن على الرغم من «التخليطات» والأباطيل» التي تكتنف تواريخ الأمم القديمة فإن رواية تاريخها تعني مراجعة تاريخ الثقافة الإنسانية نفسها. فالمؤرّخون من أمثال اليعقوبي وحمزة الأصفهاني يدوّنون

---

(٧٣) عن الأمم الغابرة، انظر: T. Khalidi, *Islamic Historiography*, pp. 81 ff. and A. Shboul, *Al-Mas'udi and His World* (London: Ithaca Press, 1979), pp. 95 ff.

(٧٤) حمزة، تاريخ، ص ٦.

منجزات كل أمّة في العلوم والفنون، في القانون والدين، في العمران والزراعة، في الفلسفة والفلك وصنعة الحكم. فقد أضحى بالإمكان أن يُشاهد في مجرى التاريخ الطويل هذا كيف نشأت بعض المعتقدات والعادات ولمَ، ومن ذلك عبادة الأصنام والصيام كما في الرواية التالية:

وفي زمانه حدثت عبادة الأصنام وتصوير الأوثان وكان سبب ذلك أن ناساً أصابهم ثكل أحبّتهم فاتّخذوا على صورهم تماثيل ليتسلّوا بالنظر إليها فامتدّت بهم الأيام حتى زُيّن لهم عبادتها فعبدوها متولين بأنها وسائط بينهم وبين اللّه تقرّبهم إليه زلفى... وفي زمانه حدث الصوم وكان المبدع له قوماً فقراء من أتباع رجل كان يُقال له يوداسف والسبب في ذلك كان تعذّر الطعام فدبروا أن يطووا النهار على الطوى ثم يتناولون ماء ما يمسك الرمق فاعتادوا ذلك زماناً ثم اعتقدوه ديانة وعبادة للّه[٧٥].

وفي الأعمال الجغرافية لتلك الفترة، ومعظمها كان يصف العالم المعروف من الشرق إلى الغرب، كان من الرأي الشائع أن تنوّع الأقاليم والأمم دليل على حكمة خالقها، لأن تنوّعها نفسه يضمن اعتماد بعضها على بعض وتكافلها. وقد وُهب كل إقليم موارد حرم منها سواه، فاستلزم ذلك التجارة والصناعة والسفر وتبادل المنافع والتمتّع بها، ودلَّ أيضاً على ترتيب العالم المخلوق بالعدل والصواب[٧٦]. والثقافة أيضاً عُدَّت متناقلة من أمّة إلى أمّة حتى تلامَّت علوم الأرض وفنونها على «مركز العالم».

---

(٧٥) حمزة، **تاريخ**، ص ٢٣-٢٤؛ راجع مقطعاً مشابهاً عن أصول عبادة الأصنام في اليعقوبي، **تاريخ**، ج ١، ص ٢١، ربّما كان مصدر رواية حمزة.

(٧٦) انظر، مثلاً، ابن الفقيه، **مختصر**، ص ٢٥١.

الزمان

ما عمر العالم؟ هل يمكن أن نتعلّم شيئاً من الآثار القديمة ومن علوم كعلم الفلك؟ هل يمكن الاستدلال على أي معنى أو نظام من تواريخ الأمم القديمة يعيننا على التبصّر في هذه المسائل؟ ما عمر المدن؟

عُني العلماء المسلمون منذ أقدم العصور عناية جادّة بتحديد مواقع الأحداث، ومن ذلك الالتفات الواضح إلى تحديد المواقع ذات الأهمّية الدينية أو التاريخية في حياة محمد. فقد اكتسب مؤرّخ كالواقدي شهرة خبير في أماكن الحجاز المقدّسة وعمل مرّة دليلاً لهارون الرشيد يوم زار الأماكن المقدّسة. وسرعان ما واكب هذا الاهتمام بالمسح الجغرافي اهتمام آخر بتاريخ العمران الحضاري. فقد كان الجاحظ، مثلاً، يرى أن المنازل والمباني وجدت منذ بداية العالم، بينما يصف الجغرافي ابن حوقل (توفّي حوالي سنة ٣٦٢/ ٩٧٣) بعض المدن بأنها «أزلية». فالمعتقد الغالب كان أن المدن من بناء بعض الشخصيات التوراتية أو القرآنية وأن بعضها أقدم من الملك سليمان، وهو من أشهر بناة المدن في التراث العربي ـ الإسلامي. أما عند الجغرافيين الكلاسيكيين فكان ملوك فارس أنشط بناة المدن في التاريخ. وقد ورث العرب هذه المدن و«لم يقعدوا عن شأو من تقدَّم بآلاف السنين ولم يعجزوا عن شيء كان لهم» على رأي أبي حيّان التوحيدي (توفّي بعد سنة ٤٠٠/ ١٠١٠)[٧٧].

---

(٧٧) عن أزليّة المدن، انظر الجاحظ، **البلدان**، ص ٤٨٢؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ج ١، ص ١١٠ ومواضع متفرّقة؛ ابن رسته، **الأعلاق النفيسة**، ص ٢٥. عن مدن أقدم من سليمان، انظر ابن الفقيه، **مختصر**، ص ١١٧. عن التوحيدي، انظر **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، ص ٨٥.

لذلك يبدو أن العمران الكثيف في القرنين الأولين من العهد العبّاسي قد أوحى بالتأمّل في بنية المدن وسمتها، أولاً، ثم في عمرها، لاحقاً. وكان الجغرافي المقدّسيّ (توفّي حوالي سنة ٣٨٠/ ٩٩٠) يرى أن المدن الإسلامية «ينسخ» بعضها بعضاً بينما كانت الأمصار في المشرق قديمة ولا تستنزف بعضها بعضاً[٧٨]. غير أن تصوّر الماضي السحيق كان يميل إلى التركيز على صورة أدبية أو اثنتين:

وكانت قريش تقول: كان ذلك عام موت هشام وزمن مجيء الفيل وأيام بنيان الكعبة كما كان سائر العرب يقولون: كان ذلك زمن الفطحل وكان ذلك عام الخنان وعام الجحاف فزمان سيل العرم وإذا أرادوا أقدم من ذلك قالوا: كان ذلك إذا السلام رطاب وإذا الحجارة في اللين كالطين وكان ذلك إذ الصخر مبتلّ كطين الوحل[٧٩].

وقد أبدى أبو هلال العسكري (توفّي بعد سنة ٤٠٠/ ١٠١٠) الذي نجد عنده أتمّ رواية لهذه الأخبار عن أقدم العصور، كثيراً من الشكّ فيها. ولم تكن البقايا الأثرية أسعد حِالاً، على الأقلّ لدى المؤرّخين الأدبيين الذين مالوا إلى أخذ العلم بوجودها ولكن من دون إبداء اهتمام مقيم مستمرّ بتأريخها[٨٠]. وقد سلَّط ابن حزم (توفّي سنة

---

(٧٨) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٧٩) حمزة، **تاريخ**، ص ٩٥. وترد صور الماضي السحيق نفسها في القالي، **أمالي**، ج ١، ص ٢٣٨ وفي أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ج ١، ص ٨١-٨٣: ويحتوي النصّ الأخير على أكمل رواية ويفسّر أسماء الأعوام المذكورة. وقد نشأت الصور من أبيات يسيرة كانت معروفة عند الجاحظ.

(٨٠) العسكري، **الأوائل**، ج ١، ص ٨٣، يختم روايته للعصور «الجيولوجية» بحكايات عن الأفاعي الطيّارة وسوى ذلك من العجائب التي يستبعدها =

١٠٦٤/٤٥٦) الأضواء على التخليط الناتج عن ذلك والمتعلّق بتلك العصور «ما قبل التاريخية»:

ومن جهل هذا الأمر فليعلم أنه ليس من شيء في الدنيا خبر عن ملك من ملوك الدنيا والأجيال السالفة أبعد مما بأيدي الناس من تاريخ ملك بني إسرائيل فقط ثم ما بأيدينا من تاريخ ملك يونان والفرس وكل ذلك لا يتجاوز ألفي عام. فأين ذكر من عَمَر الدنيا قبل هؤلاء؟ أليس قد دثر وفني وانقطع ونُسي البتّة؟[٨١].

وقد اعتمد علماء الحديث تقسيم القرآن للزمن إلى «أيام الدنيا» و«أيام الآخرة»، حيث يقدَّر اليوم من أيام الآخرة بألف عام من أيام الدنيا، وسيلة لاحتساب عمر العالم. ونجد خير تفصيل لذلك في تاريخ الطبري الذي يحتسب عمر العالم بأربعة عشر يوماً من أيام الآخرة، أي أربعة عشر ألف سنة من أيام الدنيا مقسومة إلى قسمين متساويين: من أول الخلق إلى خلق آدم ثم من آدم إلى قيام الساعة[٨٢].

حتى اليعقوبي نفسه، البعيد كل البعد عن أن يكون مؤرّخاً ميّالاً إلى الحديث، يجتهد في تحديد مرور كل فترة من فترات الألف سنة هذه في الفصول التمهيديّة لتاريخه، ولكن التخليط ظلّ قائماً، فلدى احتساب عدد السنين من بدء الخليقة وحتى الهجرة النبوية توصل

= باقتضاب. ويشير حمزة، **تاريخ**، ص ٢٣ و٢٤، إشارة وجيزة إلى بقايا أثرية يمكن اتّخاذها بيّنات للأدلّة.

(٨١) ابن حزم، **رسائل**، ج ١، ص ٤٠٨؛ راجع الجاحظ، **الحيوان**، ج ٣، ص ٣٧٧ حيث يقول إن آلاف آلاف السنين هي أقل ما تؤرّخ به الأمم تواريخها.

(٨٢) الطبري، **تاريخ**، ج ١، ص ٥٤-٥٥.

اليهود والنصارى المستندون في حساباتهم إلى التوراة إلى عددين مختلفين، على قول حمزة الأصفهاني: «فقال اليهود ٤٢٤٠ سنة وقال النصارى ٥٩٩٠»[٨٣].

وفي طليعة الهجوم على الطرق التقليدية أو التوراتية لحسبان الزمن، جاء علماء الفلك والمنجّمون الذين كانوا في القرنين الثالث ـ الرابع/ التاسع ـ العاشر. قد أثبتوا جدواهم، فيما يبدو، وصدقيتهم بالنسبة إلى الترتيب المنظّم لشؤون الحكم أولاً ثم في نظر المجتمع العلمي كافة[٨٤]. فمن ذلك أن أديباً وزيراً كالصاحب ابن عباد (توفّي سنة ٣٨٥/ ٩٥٥) أمر عمّاله أن يهتمّوا اهتماماً وثيقاً لحسبان الشهور الخراجية والشهور الهلالية لتكون المعاملات جارية على أوقاتها والتواريخ منتظمة على حقوقها والكبيسة واقعة على رسومها[٨٥]. وقد تبيَّن عند اليعقوبي اهتمام خارج عن المألوف بالتنجيم، إذ أورد لكل خليفة موقع الكواكب والنجوم عند تولّيه الخلافة محدداً زمن ارتقائه السدَّة فضلاً عن طالعه وفأله، أو هكذا يبدو. ولا بدَّ أن نفور غالبية العلماء الشديد من التنجيم هو الحائل بينه وبين أن يبيِّن صراحة كيف أثرت مواقع النجوم في مصائر الخلفاء. وحده القارئ المتبحِّر في التنجيم يكون مقتدراً على استنباط ذلك بنفسه.

لكن التمييز بين علم الفلك (علم الهيئة) والتنجيم (علم أحكام النجوم) لم يكن دائماً بالتمييز الحادّ لا في ممارسة هذين العِلمين ولا في إدراك الجمهور لهما. فتقلّبات الأمزجة كانت ملموسة بحيث إنّ

---

(٨٣) حمزة، **تاريخ**، ص ١١.

(٨٤) المشاكلة بين العلوم الطبيعية، وفي جملتها علم الفلك والتنجيم، وبين كتابة التاريخ ستعالج على نحو أوفى في الفصل الرابع.

(٨٥) الصاحب بن عباد، **رسائل**، ص ٦٤-٦٥.

ألدّ أعداء التنجيم كالمعتزلة، مثلاً، ربما هادنوا أحياناً في معارضتهم أو لانوا[٨٦]. إضافة إلى ذلك، لم يكن أمام أي مؤرّخ مهتمّ اهتماماً جاداً بمعرفة خلق الكون، أي مناص من الإقرار بأن التراث الفلكي يتعارض تعارضاً شديداً مع التقديرات المبنية على الكتب المقدسة. فحيثما كان الحسبان التوراتي لعمر العالم والحسبان الإسلامي المستند إليه يتحدثان عن بضعة آلاف من السنين، فإن

> أهل النجوم يأتون بما يغمر هذا كلّه ويزعمون أنه قد مضى من عمر الدنيا منذ أول يوم سارت فيه الكواكب من رأس الحمل إلى اليوم الذي خرج فيه المتوكّل إلى دمشق أربعة آلاف ألف ألف ثلاث مرّات وثلاثمائة ألف ألف وعشرون ألف ألف لسنيّ الشمس[٨٧].

ويقدّم لنا حمزة الأصفهاني استبصاراً فريداً لتأثير علم الفلك في التاريخ عندما يروي كيف أنه لما وجد اختلافات كبيرة في تواريخ الفرس القديمة، قرّر استشارة فلكي مشهور في المراغة. جلس الاثنان معاً وشرعا في مقارنة التاريخ الفارسي بسني الإسكندر المستقرّ في حساب المنجّمين في الزيجات إلى أن توصّلا إلى وضع تواريخ الأسر الحاكمة الفارسية المختلفة في نصابها الصحيح. والظاهر أن حمزة مدين باهتمامه بعلم الفلك لآراء أبي معشر البلخي الفلكي الشهير (توفّي سنة ٢٧٢/٨٨٦) الذي قام، في ما يبدو، بمحاولة من أوائل المحاولات لتصحيح التواريخ مستخدماً الحسابات الفلكية بعدما لاحظ أن:

---

(٨٦) انظر حكاية أبي علي الجبائي المتكلّم المعتزلي وتلميذه الرامهرمزي الظريفة في التنوخي، **نشوار**، ص ٢٧٠.

(٨٧) حمزة، **تاريخ**، ص ١١.

التواريخ أكثرها مدخول فاسد والفساد إنما يعتريها من أجل أن يأتي على سني أمّة من الأمم من الأزمنة وتطول أيامه. فإذا نقلوه من كتاب إلى كتاب أو من لسان إلى لسان وقع فيه الغلط بالزيادة فيه أو النقصان منه كالغلط الذي وقع لأهل ملّة اليهود في السنين التي بين آدم ونوح وبين غيرهما ممن اقتصّوه في التاريخ من الأنبياء والأمم فإنهم مختلفون فيها. وكثير من أهل نواحي الأرض يخالفونهم في ذلك أيضاً وكذلك سنو ملوك الفرس وتاريخهم مع اتّصال أيام ملكهم من أول الدهر إلى أن زال ملكهم قد بان فيها تخليط كثير وفساد. بين ذلك أنهم يزعمون أن الأرض مكثت سنين كثيرة مرّة بعد مرّة، وليس لها ملك منهم ولا من غيرهم(٨٨).

إن استعمال اليعقوبي وحمزة الأصفهاني لعلم الفلك دليل نموذجي على التأثير الذي مارسه مناخ الأدب على التأريخ بتشجيع البحث في علم تقدير الأزمنة وضبطها وبتجاوز المصادر الكتابية التقليدية في تحرّي التاريخ القديم. وقد صاحب ذلك إحساس حادّ بالبدايات، بأصول الأشياء. ففي كتب كـ «المعارف» لابن قتيبة، و«المحبّر» لابن حبيب (توفّي سنة ٢٤٥/ ٨٥٩) و«الأعلاق النفيسة» للجغرافي ابن رسته، يُنذر فصل أو أكثر للأوائل: أول من قام بمأثرة أو اكتشف علماً أو أجرى عادة. ولوائح الأوائل هذه، بدايةً، تبدو منسجمة مع طريقة النوادر واللطائف في عرض التاريخ التي استلهمت من الأدب أحياناً. وهي أسطورية طبعاً لأنها تمجّد عصراً بطولياً غابراً ولكن قيمتها في التسلية لم تزل كبيرة في كل العصور وشتّى الثقافات.

غير أن تحرِّي الأصول على وجه الاستقصاء أثمر معالجة لـ «الأوائل» أكثر تنظيماً. ففي أوائل أبي هلال العسكري لم يعد

---

(٨٨) حمزة، **تاريخ**، ص ١٠؛ عن اللقاء في المراغة، انظر **تاريخ**، ص ١٥-١٦.

الأوائل قوائم طرائف بل غدت أخباراً تاريخية منتظمة الترتيب على قاعدة أن الزمن يؤثِّر في كل شيء إلا في شهرة العلماء، وأن العلم أنفع ما يكون عندما يلبّي ما يرغب الناس في معرفته أكثر شيء. ففي رأي العسكري أن أصول الأشياء، وهو موضوع يشعر الناس كلّهم حياله بحبّ الاستطلاع، استحال إلى مادة مصنَّف ذي عشرة فصول مرتّبة في تسلسل زمني تقريبي، حيث تطوّر المعتقدات والعادات هو الموضوع الذي يستحقّ عناء الاستقصاء بدلاً من «الأخبار الرائعة». فبداية عبادة الأصنام بمكّة مثلاً، أفضت إلى موضوع أعمّ هو عبادة الأوثان، التي بدأت عبادة للنجوم. فقد نصب الأصنام الملوك أوّل الأمر «وذلك أن المُلك يحتاج إلى الدين كحاجته إلى المال والرجال لأن المُلك لا يثبت إلا بالبيعة والبيعة لا تكون إلا بالإيمان والإيمان لا يكون إلا لأهل الأديان»[٨٩] فمن مجرّد ولادة الأشياء، انتقل التاريخ إلى المسألة الأصعب ألا وهي معرفة أنماط استمرارها في الزمان.

العدد

المرآة التي أمسك بها المؤرّخون الأدبيّون كانت، على ما رأينا سابقاً، أقرب إلى واقعهم المعاصر من مرآة تأريخ الحديث. فبغداد طيفور والصولي والتنّوخي مثلاً، مأهولة بشخصيات نابضة بالحياة، بحياة يُستدرج القارئ في كثير من الأحيان إلى معايشتها في كافّة تفاصيلها الحميمة. فالتاريخ ـ من حيث هو تجربة شخصية ـ شدَّد تشديداً جديداً على خصوصية الأشياء، على تفصيل وتحديد الوقائع والظروف.

---

(٨٩) العسكري، **الأوائل**، ج ١، ص ٧٥-٧٦.

فالخبر المنعتق من إسناده الثقيل غدا، أخيراً، حرّاً طليقاً يجوب الشوارع ويلتقط مشاهد وأصوات شرائح من المجتمع لم تدوَّن من قبل.

فالوثيقة الرسمية، والمذكّرة واليوميات الشخصية ـ باتت هذه كلّها مما يمكن ملاحظته على سطح التاريخ المعاصر أو قريباً من سطحه. فالتواريخ والوقائع والأرقام تبدو، ولربما بصورة حتمية، دقيقة مضبوطة وإن لم تكن كذلك في الواقع، لا لشيء إلا لأن أحدهم تكلّف تدوينها عندما رآها للمرّة الأولى. فمن ذلك أن أسعار السلع ترد في باب الدلالة على يسر الأحوال أو عسرها. ويذكر أي أيام الأسبوع هو، لا بل ربما ذكر الوقت من اليوم ولا سيما عندما يخطو المؤرّخ نفسه داخل بعض اللحظات الدرامية من الحوادث. كما ترد أيضاً أرقام الخراج لبعض الأقاليم، بل ميزانيات كاملة، وترد هنا وهناك تخمينات لعدد السكّان[٩٠].

لا بدَّ أن مساهمة كُتّاب الدواوين في تنامي الإحساس بأهمّية الأرقام كانت كبيرة حقاً[٩١]. ويمتاز تاريخان مخصّصان للكتّاب والوزراء وهما «كتاب الوزراء والكُتّاب» للجهشياري (توفّي سنة ٣٣١/

---

(٩٠) عن اليوم من أيّام الأسبوع والساعة من اليوم انظر، مثلاً، الصولي، **أخبار الراضي**، ص ١، ٢١٠ وحمزة، **تاريخ**، ص ١٢٤ وما يليها. عن الأسعار، انظر طيفور، **تاريخ**، ص ١٣٤. عن الضرائب، انظر اليعقوبي، **البلدان**، ص ٣٢٨-٣٢٩ والجهشياري، **الوزراء**، ص ٢٨٧؛ عن الميزانية، انظر الجهشياري، **الوزراء**، ص ٢٨١ وما يليها؛ عن عدد السكّان، انظر التنوخي، **نشوار**، ص ٢٤٠. ولا نقصد، طبعاً، أنّ هذا النوع من المعلومات يظهر عند هؤلاء المؤرّخين ذوي النزعة الأدبية للمرّة الأولى. بل إنّ الملحظ هنا هو أن هذه المعلومات بدأت تظهر بانتظام وتعمُّد في الأعمال التاريخية والجغرافية.

(٩١) انظر الحاشية ٤٣، أعلاه، حيث ينسب الصولي الكلام إلى كتّاب الدواوين.

٩٤٢) و«تحفة الأمراء» لهلال الصابي (توفّي سنة ١٠٥٦/٤٤٨) بنسيج من الكثافة في الأمور المالية بحيث يستطيعان أن يتيحا معاً الهيكل الأساسي لدراسة التاريخ الاقتصادي للقرون الأربعة الأولى من الإسلام العربي. فالرسائل والسفاتيج والتسويغات والرقاع والقبالات، وباختصار كل تفاصيل الحياة التجارية في القرون الوسطى تعرض هنا بينما تكتسب النوادر، ولا سيما عند الصابي، مغزاها من دقّة أرقامه وإحصاءاته التي تبدو طوع بنانه بلا تعب ولا نصب.

ولا يقل أهمّية عن الكُتّاب، إسهام طرائق القياس الجديدة التي استلزمتها العلوم الطبيعية التي نتفحّصها في الفصل التالي. ولكن من الجائز أن المجتمع نفسه في أوائل العهد العبّاسي قد تنامى إدراكه للأرقام جرّاء عوامل منها تجمع ثروات طائلة في أيدي القلّة من الخواصّ، وتزايد الالتفات إلى شؤون المال من قِبل الخلفاء وكبار حاشيتهم، والأزمات المالية المتكرّرة في القرن الثالث/التاسع وتفاقم الإقطاع العسكري. وقد عزّزت هذه التطوّرات كلّها الحاجة إلى مسك الدفاتر وقوّت المرجعية العليا للأرقام.

وقد استعملت الأرقام طبعاً على سبيل الرمز أو المجاز من أجل المبالغة أو التعمية والغموض[٩٢]. ومن غير العسير على القارئ المعاصر، عادة، أن يدرك الاستعمال الرمزي للأرقام إذ إنها لا بدَّ لها من أن تكون محدودة العدد لكي تكون ذات فعالية رمزية بحيث إن

---

(٩٢) انظر، مثلاً، مناقشة هذه المسألة حديثاً عند Lawrence Conrad, "Abraham and Muhammmas: Some Observations A Propos of Chronology and Literary Topoi in the Early Arabic Historical Tradition", *BSOAS*, 50 (1987).

الأعداد سبعة، أربعون، سبعون، ألف أشيع الأرقام الرمزية. وقد أبدى علماء الحديث والتفسير اهتماماً واضحاً بالقيمة الرمزية لهذه الأعداد، وهو اهتمام ورثه المؤرّخون المنضوون تحت لوائهم، على وجه الإجمال. ولكن هنا أيضاً يتبيَّن التباين عن الكتابة التاريخية الأدبية. فقد سلَّم علماء الحديث أنفسهم بأن الأدباء كانوا، إجمالاً، أوْغل منهم نقداً، وأدقَّ تمييزاً[٩٣]. وحاصل القول أن عوامل كالاعتناء الأوثق بفحص الوقائع القائمة، من جهة، والحس المتزايد الحدَّة بالغلو والإفراط، من جهة أخرى، وهي عوامل شحذتها وصقلتها عملية تمثُّل ونقد الشعر الجاهلي وتواريخ الأمم الأجنبية، هي التي رجَّحت ميل المؤرّخين الأدباء نحو استعمال الأعداد استعمالاً حرفياً لا رمزياً. هل كان من الممكن أن يعمِّر هؤلاء الملوك والشيوخ القدماء إلى هذا الحدّ؟ هل يمكن أن تكون أبيات هذه القصيدة كلّها أصلية؟ هل يمكن التوفيق بين التباينات في الأرقام التي توردها روايات متعدِّدة؟ لقد بلور المؤرّخون المتأثّرون بالحكمة كافة التضمينات المترتّبة على هذه الشكوك، على ما سنرى في الفصل التالي، غير أن هؤلاء المؤرّخين الأدباء راحوا يسدلون ظلالاً من الشكوك على وقائع التاريخ القديم وأرقامه مع تزايد التركيز على وقائع عصرهم وأرقامه.

ثلاثة ملامح للفكر التاريخي: النمط، الحجّة والأسلوب

كانت الأنماط تؤوَّل وتوضَّح ويعبَّر عنها أكثر فأكثر مع تنامي المقاربة المقارنة للأخبار التاريخية وذلك مع تنامي التأمّل في مغزى القصص القرآني، من جهة، وتزايد الاحتكاك بتاريخ الأمم الأجنبية،

---

(٩٣) انظر الحاشية ٤٤، أعلاه.

من جهة أخرى. فالحجج التاريخية الأدبية المنطلق كانت متجذّرة في طيف من التأويل واسع وسع اهتمامات الأدب نفسه بالطبيعة والمجتمع واختبارات العقل. كان الأسلوب، وفي جملته المزاج السائد، خاضعاً بصورة متزايدة لقوانين النقد الأدبي. ولكن ليس من السهل دائماً أن نفصل بين هذه الملامح الثلاثة من الفكر والكتابة التاريخيين الأدبيين. فاكتشاف الأنماط غالباً ما يكون أساس السببيّة والحجاج، بينما هذه كلّها معاً ربما احتاجت إلى أن يعبَّر عنها بطريقة جديدة، ذلك أن ما يعتبره تراث نصي معيَّن سبباً تاريخياً مشروعاً هو أمر له تأثير مهم على مسألة موقف هذا التراث من وظيفة التاريخ. كما أن هذه الوظيفة قد تملي، بدورها، النبرة والمزاج اللذين يكتب التاريخ بهما.

كان اليعقوبي أول من أدرك وفصّل القول في أن أمماً معيّنة قد أسهمت إسهامات معيّنة في ثقافة العالم. فقد تجلَّى في أعماله الجغرافية ومشاكله الناس لحكامهم، كما رأينا أعلاه، إدراك لأهمية الإقليم والمناخ وتقليد النخب الحاكمة. أما في تاريخه، فقد اجتاز اليعقوبي بالأمم القديمة وكأنه دليل ثقافي. ابتكر الكلدانيون القدماء علم الفلك وحسبوا كسوف الشمس والقمر ورسموا مواضع الأبراج. والبابليون شيّدوا المدن وأقاموا القلاع والقصور، وحفروا الأقنية واكتشفوا أصول الزراعة. والهنود وما جاؤوا به من حساب واليونان وما أُثِر عنهم من فلسفة وسوى هؤلاء من الأمم والممالك وما لهم من علوم وأعراف لا بل وسجالات فكرية، كان قصد اليعقوبي من الإتيان على ذكرهم تعريف الأديب بقصة الثقافة العالمية وبالطريقة التي أفضت بها أخيراً إلى الإسلام.

داخل التاريخ العبّاسي نفسه، اكتشفت بعض الأنماط المتعلّقة بالخلفاء:

يُقال لبني العبّاس فاتحة وواسطة، وخاتمة. فالفاتحة المنصور والواسطة المأمون والخاتمة المعتضد. وكان يقال ما جمعه السفّاح والمنصور والمهدي والرشيد من الأموال فرّقه الأمين وما جمعه المأمون والمعتصم والواثق فرّقه المتوكّل(٩٤).

وقد عدَّت خلافة المأمون عودة إلى عصر البرامكة(٩٥). وداخل المدن بدأت المراقبة الطويلة لأنماط العيش المدينية تثمر استبصارات في أسباب الاجتماع البشري ونتائجه. هنا أيضاً يطرح الجاحظ أخصب الأسئلة وأكثرها تكراراً في شأن بنية المجتمعات البشرية:

ثم اعلم... أن حاجةَ بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم... وجعل الحاجة حاجتين إحداهما قوام وقوت والأخرى لذّة وإمتاع وازدياد في الآلة... إذ كان العجز صفة من صفات الخلق ونعتاً من نعوت العبيد لم يخلق اللّه تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه(٩٦).

وقد لاحظ الجاحظ كيف أن أرباب بعض الحرف، كالحاكة والنخاسين والسمَّاكين «في كل بلدة وفي كل عصر» يتّسمون بنفس السمات الشخصية فهم «على مقدار واحد من السخط والحمق والغباوة والظلم». ومن أسباب عداوات الناس، في رأيه، «المشاكلة في الصناعة، ومنها التقارب في الجوار ومنها التقارب في النسب والكثرة من أسباب التقاطع في العشيرة والقبيلة». ويورد الجاحظ أيضاً العداوة المقيمة بين الساكن والمُسْكِن، بين الغني والفقير، بين الماشي

---

(٩٤) الثعالبي، **لطائف**، ص ٧١.

(٩٥) ابن الداية، **مكافأة**، ص ٧٤-٧٨. راوي هذه القصّة، هو بصورة شبه مؤكّدة، اليعقوبي.

(٩٦) الجاحظ، **الحيوان**، ج ١، ص ٤٢-٤٣.

والراكب وبين الفحل والخصي[٩٧]. واعتُبر أن لعوامل المناخ تأثيراً مهمّاً في مستوى ثقافة شعب ما وسلوكه وعدّت المدن إجمالاً فاسدة الهواء والبيئة[٩٨]. حتى النبوَّة نفسها تخضع عند الجاحظ لحتمية ضرورية من حيث الأصل الاجتماعي. فاللّه لا يختار لهذه الدعوة إلا أهل المدن ولا يختار أهل البداوة أبداً. وفي معرض تأمّل أحوال المعيشة في المدن، يلاحظ الجاحظ بعض الأنماط التي تبدو من أقدم الشواهد على التنظير الاقتصادي في التراث العربي الإسلامي:

> وليس في الأرض بلدة أرفق بأهلها من بلدةٍ لا يعزّ بها النقد كل مبيع بها يمكن. فالشامات وأشباهها الدينار والدرهم بها عزيزان والأشياء بها رخيصة لبعد المنقل وقلّة عدد من يبتاع ففيما يخرج أرضهم أبداً فضل عن حاجتهم والأهواز وبغداد والعسكر يكثر فيها الدراهم ويعزّ فيها المبيع لكثرة عدد الناس وعدد الدراهم وبالبصرة الأثمان ممكنة والمثمنات ممكنة وكذلك الصناعات وأجور الصناعات... ولم نر بلدة قط تكون أسعارها ممكنة مع كثرة الجماجم بها إلا البصرة... وسعرهم أرخص الأسعار[٩٩].

---

(٩٧) عن أصحاب الحرف، انظر **الحيوان**، ج ٢، ص ١٠٥؛ عن أسباب العداوة، انظر **الحيوان**، ج ٧، ص ٩٦، وقارن الملاحظات عن مخالفة خصال أهل الثروة في الحواضر الإسلامية الوسطى لخصال أهل الثروة ببلاد ما وراء النهر عند الاصطخري، **المسالك**، ص ١٦٢-١٦٣.

(٩٨) عن أثر المناخ، انظر كلام اليعقوبي في الحاشية ٧١، أعلاه. وانظر أيضاً الجاحظ، **الحيوان**، ج ١، ص ٧٠-٧١، الذي يردّد أصداءه ابن رستة، **الأعلاق**، ص ٥٩، وانظر أيضاً **الأعلاق**، ص ١٠١-١٠٣، من أجل مناقشة مستفيضة للأقاليم والمدن ومستويات الثقافة.

(٩٩) الجاحظ، **البلدان**، ص ٥٠٣-٥٠٤؛ وعن كون الأنبياء من المدن، انظر الجاحظ، **الحيوان**، ج ٤، ص ٤٧٨.

ومع تنامي عناية العلماء والمؤرّخين الأدبيّي النزعة بتاريخهم المعاصر وصرفهم مزيداً من الانتباه المتماسك إليه وإلى مجتمعهم وبيئتهم، وتركيزهم على أهمّية المعرفة بالتجربة ومباشرة الأحوال، واتّخاذهم موقفاً أكثر نقدية حيال تواريخ الأمم الأجنبية، كان من المتوقّع أن يعنوا بمسألة الممكن والممتنع في التاريخ والطبيعة[١٠٠].

ولربما كان من المفيد لنا في تفهُّم مقوّمات هذه المسألة، وحدودها، أن نذكر أن كثيراً من الأدباء بدأوا يضيقون ذرعاً بالحطّ من قدر الحاضر. فالرأي القائل إن الشعر الجيّد قد يوجد في أي عصر كان ينتشر بسرعة ومثله آراء كالذي يلي:

> قالوا ولا كلمة أضرّ بالعلم والعلماء والمتعلّمين من قول القائل ما ترك الأول للآخر شيئاً[١٠١].

وقد لزم عن ذلك نظر بعض المؤرّخين الأدبيين أن ما من عصر بعينه «أعجب» من عصر آخر، لا من حيث الحكمة ولا بالمعنى الأشدّ حرفية، أي من حيث الأحداث الخارجة عن المألوف التي يمكن أن تحصل فيه. وربما بدا أنه أعجب إما لأن الملوك وأرباب الثروات والسلطة لم يتولّوا رعاية أهل العلم ولذلك لم ينتج هؤلاء أعمالاً علمية بالقدر والنوعية الكافيين، وإما لأن العجائب المعاصرة مضت من غير تدوين أو نسيت وباتت تعدُّ مستبعدة في العقل[١٠٢]، تالياً. تلافياً لهذا

---

(١٠٠) مساهمة علماء الكلام والفلاسفة في هذه المسألة تناقش في الفصل الرابع أدناه.

(١٠١) ابن عبد البرّ، **جامع**، ج ١، ص ٩٩؛ انظر أيضاً مناقشة السجال بين «القدماء» و«المحدثين»، أعلاه.

(١٠٢) انظر الحجج في التنوخي، نشوار، ص ٨، وحمزة، **تاريخ**، ص ١٢٧.

الاحتمال الأخير ينذر حمزة الأصفهاني قسماً كاملاً من تاريخه لسرد أخبار من مؤرّخين سابقين تبدو خارجة عن العادة، ويلحق بها قائمة بثمانية أمثلة على حوادث خارجة عن العادة، شهدها هو أو استفادها من شهود عيان، جرت بين العامين ٢٩١ و٣٤٤ (٩٠٣ و٩٥٥). وهي تستحقّ أن تورد في شيء من التفصيل، بما هي أمثلة على ما كان عالم من علماء ذلك العصر يعده خارجاً عن المألوف:

١. كانت الغلاّت سابقت الحصاد فأصابها صرّ ذهب بها كلّها فحصدت خاوية لا حبّ فيها وهذا حادث لم يعهد الناس مثله في زمان الدنيا وهجوم الحرّ ولا سمعوا به.

٢. مدّ وادي زرين رود مدّاً تجاوز فيه الحدّ وخرج عن العادة فطما الماء حتى ركب ظهور القناطر... فكان تُشدّ الكتب على السهام ويرمى بها من باب المدينة.. حتى خشي أهل المدينة على أنفسهم...

٣. شملت المجاعة للناس وتفاقم الأمر فيها فمات من أهل... أصفهان أكثر من مايتي ألف إنسان.

٤. سقطت ثلجة... ولم يعهد الناس في هذا الشهر قط بأصبهان سقوط الثلج.

٥. أصبح الناس يوم النوروز على الثلجة... ولم يعهد الناس في زمان الربيع مثل ذلك ثم أعقب تلك الثلجة برد مفرط... وقد أتّى الضرّ على الأشجار وشمل ذلك الضرّ عامّة بلدان المشرق حتى عبر الناس بلا فاكهة.

٦. اشتدّت المجاعة ببغداد وتفاقمت فتشرّد أهلها وتماوتوا لأن الرجال تفرّقوا في البلدان وحصل النساء في البيوت وكانت المخدرات من الأبكار يخرجن إلى الطرق عشرين عشرين معتمدات بعضهنّ ويصحن: الجوع! الجوع! فإذا سقطت واحدة خررن كلّهنّ لوجوههنّ

ميتات. وكان ببغداد رجل... مكثر... فجمع في داره ألف بكر وأطعمهنّ طول أيام المجاعة ثم زوّجهن كلهنّ وجهّزهنّ.

٧. كثر القمل برستاق التيمرة الكبرى حتى يئس الناس من غلات سنيهم وهموا بالجلاء فانحط على الرستاق نوع من الطير الصقر في جرم يزيد على جرم العصفور فتفرّق ذلك الطير على أشجار غيضة بفناء ضيعة... فحدّثني جماعة من أهل تلك الضيعة شهدوا حالها أن طائراً منها كان إذا أصبح يعلو شجرة.. فيصفر صفيراً متداركاً فعند ذلك تصير الطير أفواجاً فينحطّ كل فوج منها على ضيعة من ضياع الرستاق فيأخذ في لقط القمل حتى تمتلئ منها حواصلها فيعدل عند ذلك إلى الماء فتبرد به ثم تخرج من الماء وتذرق ما في حواصلها وتعاود اللقط إلى المساء ثم تعود إلى أشجار الغيضة، فما زال ذلك دأبها في اللقط ودأب ذلك الطائر في الصفير حتى أتت على قمل الرستاق ثم فارقت الغيضة ذات صباح فلم تُر إلى الآن.

٨. حدثت علّة متركّبة من الدم والصفراء فشملت الناس... فكان مكثها ما بين يومين إلى سبعة أو عشرة أيام... وكان أحسن الناس حالاً من تلقّاها بالفصد. وكان طرأ هذه العلة على أصبهان من الأهواز فطارت على الأهواز من بغداد وانحدرت من بغداد إلى واسط ثم منها إلى البصرة واقترن بها هناك وباء حتى كان يدفن بها كل يوم ما بين ألف إلى ألف ومايتي جيفة. وانحدرت من البصرة إلى الأهواز فتشعبت شعبتين، شعبة أخذت ذات اليمين نحو أرجان فتعددت إلى سائر كور فارس، وشعبة أخذت ذات اليسار إلى أصبهان فكانت عاقبتها سليمة[١٠٣].

---

(١٠٣) حمزة، تاريخ، ص ١٢٤-١٢٦. يُضاف حادثان آخران، أحدهما عاصفة =

قد يذكر القارئ، قبل الشروع في تفحّص قائمة حمزة، أن المؤرّخين ذوي النزعة الأدبية قد تميّزوا بدرجة ظاهرة من التشكيك حيال الأخبار عن فلتات الطبيعة والمسوخ ولا سيما كما تصادف في تواريخ الأمم الأجنبية[١٠٤]. ومع ذلك فالقضية هنا قضية فلتات الطبيعة ويبدو أن مقاربتها قد تمّت على نحو مختلف وأكثر احتراساً. وثمّة وراء هذه المقاربة عدد من الافتراضات التي تحتاج إلى التوضيح.

بداية، إن كون حمزة قد ألحق قائمته الخاصّة عن فلتات الطبيعة بالقائمة التي أوردها من عند الطبري وغيره، ينطوي على تضمين مفاده التواصل بين الماضي والحاضر في حدوث الخوارق. وربما كان يريد أن يستدلّ قارئه على أن فلتات الطبيعة، كالطواعين غير المعتادة والآفات والزلازل والرياح الثلجية، تحدث في كل الأزمان وكل الأمكنة. ثانياً، يلمس المرء في معالجة حمزة عقلاً منفتحاً حيال غرائب الطبيعة، بحيث لا يحكم عليها بأنها مستبعدة من دون تأمّل. ثالثاً، ثمّة تشديد على ضرورة كون هذه الحوادث قد شهدها رجال معروفون بالاستقامة والتحصيل بحيث تكون الأخبار عنها أدقَّ ما يمكن. أخيراً، من المهمّ أن تجهَّز هذه الأخبار بأسماء وتواريخ مضبوطة بحيث تكون راسخة الجذور في الواقع المجرَّب لا في مجرَّد السماع.

لائحة حمزة عن فلتات الطبيعة تظهر الأدب باسطاً المنهج النقدي على الطبيعة ولكنها تظهر أيضاً سعة مقدار التسامح ومنحى المقارنة

= رهيبة والآخر العثور صدفة على كنز من المخطوطات القديمة المكتوبة بلغة مجهولة على رقاق.

(١٠٤) انظر، مثلاً، الحواشي رقم ٢٤، ٤٥، ٥٠ و٦٩ أعلاه.

الذي كان الأدب قد بسطه على مواضيعه التقليدية. ويمكن تلمُّس هذه الاستراتيجيات أيضاً في مدى الحجاج المستعمل في تفسير الأسباب. وقد رأينا أمثلة على معظم هذا المدى عند تحليلنا سعة تأثير الأدب في الفكر التاريخي. ولكن من الممكن أيضاً أن نفرد بعض الحالات الإضافية من السببية. فمن ذلك أن أسباب الاجتماع البشري والعداوات كما بيَّنها الجاحظ ناشئة، في ما يبدو، من اهتمام أوثق بمجتمعات مدن العراق المتعدّدة الجنسيات والأعراق في ذلك العصر ومن نشوء أنظمة عقلانية (في الشرع أو علم الكلام مثلاً) تفحَّصت النصّ القرآني بحثاً عن الشواهد المؤيِّدة والمعزِّزة. ومن رأي الجاحظ أيضاً، على ما رأينا من قبل، أن الدين إنما يتواصل بقاؤه بالتقليد لا بالعقل. ولكن لما كان التقليد لا يسارع إلى اعتناق الحقّ أكثر من مسارعته لاعتناق الباطل، تبيَّن لمَ كانت الأخطاء الفاضحة والآراء الفاحشة تلتصق بالدين بأشدّ مما تلتصق بأي منظومة أخرى من الفكر أو الرأي أو الفن، وهذه حجَّة مستمدّة من التحليل المقارن للأديان. وقد أتاحت البيّنات المباشرة من الطبيعة للجاحظ الوسائل لردّ نظرية تقلُّص العالم: فهل يستطيع المرء أن يظلّ متمسّكاً بأن أناس الماضي كانوا أكبر أجساماً منا إذا ما تفحّص السيوف القديمة والبوابات القديمة الضيّقة؟ ثم ماذا عن الناس الذين سبقوهم وجاؤوا بعدهم؟[١٠٥] ومن جهة ثانية، كان التأمل في التاريخ السياسي المقارن وراء النظرة القائلة إن التاريخ الفارسي القديم والتاريخ العربي كانا وثيقي الترابط بينما كان من شأن تاريخ يكتبه علماء الدين في معظمه أن يميل بصورة طبيعية لأن يفسّر انحطاط الخلافة العبّاسية بسلسلة الأسباب التالية:

---

(١٠٥) الجاحظ، التربيع، الفقرتان ٦١ و٦٢.

حدّثني أبو الحسين ابن عياش قال كان أول ما انحل من نظام سياسة الملك في ما شاهدناه من أيام بني العباس القضاء فإن ابن الفرات وضع منه وأدخل فيه قوماً بالضمانات لا علم لهم... فما مضت إلا سنوات حتى ابتدأت الوزارة تتّضع ويتقلّدها كل من ليس لها بأهل... وتلا سقوط الوزارة اتّضاع الخلافة وبلغ صيُّورها إلى ما نشاهد فانحلّت دولة بني العباس بانحلال أمر القضاء[١٠٦].

كان لا بدّ للفكر التاريخي الأدبي المنحى أن يعبّر عن ذاته بأسلوب ومزاج جديدين، بالنظر إلى اهتمامات كهذه. وقد عرضنا لهذا الأسلوب الجدي وعدّة من عناصره، كالإيجاز والبساطة والإطراح التدريجي للإسناد عند كُتَّاب الأدب. ونحتاج إلى إضافة بضع ملاحظات في هذا الشأن ختاماً لهذا الفصل.

كان إسقاط الإسناد يعني تحوُّلاً في الأسلوب والمزاج. أسلوبياً، كان الخبر الموجز المفرد القائم بذاته والمحبّب إلى أصحاب منحى الحديث في التأريخ يتراجع لصالح **الأخبار الطوال**، وهو العنوان الدقيق لتاريخ أبي حنيفة الدينوري (توفّي سنة ٢٨٢/ ٨٩٥). ففي هذا المثال الشهير من الكتابة التاريخية الأدبية، يبرز فن الكاتب إذ يخلط مأساة الحروب بالحكمة والحوار والخطب والرسائل والحجاج: وهي علائم صنعة الأديب المعتادة. فكأن حكايات ابن المقفع على ألسن الحيوان في «كليلة ودمنة» قد نقلت إلى عالم التاريخ، أو كأن الدولة العربية الإسلامية تبدو وارثة تاريخ فارس الطويل العريق، والنثر عند الدينوري من الاستغراق في فن الرواية الدرامية بحيث تندر التواريخ

(١٠٦) التنوخي، **نشوار**، ص ١١٤. عن الترابط بين تاريخي العرب والفرس، انظر حمزة، **تاريخ**، ص ٧١.

نفسها فلا تظهر إلاّ قريباً من النهاية، عندما يقترن المؤرخ من أيامه وعصره. ويعتمد الثعالبي لاحقاً نفس المزيج من اطراح الإسناد والرواية الدرامية والقصد التعليمي في كتاب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، وهو تاريخ يصرِّح صاحبه بعمله على طراز أنيق «من ألفاظ كتاب الرسائل» وجعله خاصّياً عاميّاً، جاهلياً مسلماً عربياً عجمياً[١٠٧].

أما التحوّل في المزاج فربما ظهر بأجلى صوره في مظهرين: أولاً، في السعي الواعي في طلب الأصالة، وثانياً، في اللهجة الهازلة أو حتى الماجنة المتسلّلة إلى التأريخ الأدبي المنحى في ذلك العصر. والأرجح أن هذين المظهرين مترابطان بحيث إن التقدير المستجدّ للأصالة، لما لم يطرقه أحد من قبل، تضافر مع نية إمتاع القارئ بالنوادر والطرف واللمع. وربما اتّخذت الأصالة صورة التأكيدات الجريئة كالتي نجدها في الكتاب النقدي المشهور الذي وضعه الشاعر ابن المعتزّ الذي قطع فيه بأنه لم يسبقه أحد إلى جمع البديع[١٠٨]. وربّما اتّخذت أيضاً صورة الابتعاد صراحة عمّا سبق الآخرون إلى معالجته معالجة أوفى بحيث يُنذر عمل المرء لتحرّي مواضيع جديدة[١٠٩].

---

(١٠٧) انظر، مثلاً، الثعالبي، **غرر**، ص XLIX. عِبَر التاريخ منثورة في كافّة أنحاء النصّ، مثاله ص ٤٢، ٥٩-٦٠، ٢٣٤-٢٣٦. أمّا الثعالبي الآخر، مؤلّف **لطائف المعارف**، فإنّه يصف عمله (ص ٢) بأنّه مستمدّ من كتب التاريخ «على الأيّام الطوال»، وهي جملة تذكّر بأخبار الدينوري الطوال وتدلّ أيضاً، في ما يبدو، على أخبار تاريخيةٍ طوال.

(١٠٨) ابن المعتزّ، **البديع**، ص ١٠٦؛ وانظر أيضاً قدامة بن جعفر، **نقد الشعر**، ص ٤، حيث يُقال إنّ كل المواضيع مباحة للشاعر.

(١٠٩) انظر، مثلاً، التنوخي، **نشوار**، ص ١٠؛ ابن الداية، **مكافأة**، ص ٣؛ الثعالبي، **غرر**، ص ١٠٨، حمزة، **تاريخ**، ص ٩٦؛ اليعقوبي، **تاريخ**، ج ٢، ص ٥ و٦.

وقد ظهر المزاج الهازل عقب ما شاع القبول بأنّ من حقّ الخبر أن يمتع ويسلّي بقدر ما هو من حقّه أن يعظ أو يرشد أو ينبئ. وهذا التحوُّل في المزاج من وقار رواية الحديث وطرق تناقلاه التي لا تقلُّ عنه وقاراً ورزانة، إلى مرح الطرفة الماجنة المستلذَّة عند القارئ المتوحِّد أو داخل الحلقة الصغيرة من الأصحاب المتأدّبين، إنّما أنجزه الأدب. وقد يركب المرء مركباً خشناً إذا ما حاول أن يفسِّر أسباب هذا التحوّل في المزاج وظروفه تفسيراً وافياً. ولكن يبدو أنّه حدث بصورة متردّدة، حييّة أوَّل الأمر ثم تعاظم أمره تدريجياً إلى أن استفحل وبات الضحك عالياً ملعلعاً في أعمال الجاحظ. ولعلَّ ما حدث، وما يهمّنا هنا، هو تطوّر بطيء في المواقف من العصور والشخصيّات القديمة. وفيما كانت مذاهب الفقه والحديث تأخذ في تقديس الماضي وتقيم مفهوم تلك الأيام الضروري لكلّ ميثيّات التأسيس، كان أصحاب النفوس الحرّة والعقول النيِّرة الهدَّامة للأصنام تصوغ لهذا الماضي صورة بديلة يُرى فيها منه بعض أعلام التّقوى المبجَّلين وقد قصَّروا عن المثال الأعلى. ماضي الحديث «الملحمي» في وجه ماضي الأدب «الرومنطيقي»: لعلّه تباين مجرَّد من لطائف كثيرة ولكنّنا قد نتركه قائماً ليمثِّل في الذهن أكثر ما ميَّز طريقة في التفكير التاريخي عن الأخرى[١١٠].

---

(١١٠) التمييز هنا بين «ملحمي» و«رومنطيقي» مستلهم، مرّة أخرى، من M.M. Bakhtin: انظر الحاشية ٧٨ من الفصل الثاني أعلاه.

الفصل الرابع

التاريخ والحكمة

الحكمة لفظ قرآني قُيِّضت له مسيرة طويلة وخصبة في تاريخ الثقافة العربية. ويكفينا أن نذكر، من أجل أغراضنا الحالية، أنه اللفظ الذي مالت العلوم العقلية، أي العلوم التي لم تتحدَّر مباشرة من القرآن والحديث، إلى اعتماده وصفاً لموضوعها، في أكثر الأحيان. ولعل القرن الثالث/ التاسع قد شهد ظهور أول انشقاق بين العلوم النقلية والعلوم العقلية، بين الشرع والحكمة، أو نظائرهما العديدة. وقد تطوّرت الحكمة إلى دوحة معارف تتساقط منها فروع وتنبتُ فروعاً غيرها على مَرِّ القرون. غير أن أبقى هذه الفروع تكوَّنت من علوم الطبيعة، أي علم الفلك، وعلم الكيمياء والطبّ، ومن العلوم الفلسفية، أي الرياضيات والمنطق والفلسفة وعلم الكلام. وتحت المظلّة المعرفية للحكمة، بلغ طيف القضايا المتعلّقة بالفكر التاريخي أوسع مدى نظري له. فالعلماء والمؤرّخون الذين استلهموا الحكمة يقدّمون لنا أكثر الأجوبة تفصيلاً في ما يتعلّق بالمعرفة التاريخية، ما هي، وكيف تحدث وما الغايات التي تستخدم لأجلها. ولعلّ خير طريقة لتقديم الكتابة التاريخية المستلهمة من الحكمة هي في تفحُّصٍ مفصَّلٍ بعض الشيء لعمل مؤرّخ بعينه، هو المسعودي (توفّي سنة ٣٤٥/ ٩٥٦)، الذي تُظهر تواريخه مدى واسعاً من الاهتمام المنهجي

بنظرية التاريخ وكتابته. وسوف نمضي من ثمَّ إلى مناقشة أصول عدد من المسائل النظرية الناشئة من عمل المسعودي، وتطوّرها. ثم نختم بمناقشة لأعمال نفر من أبرز المؤرخين الذين استلهموا الحكمة.

المسعودي: الأدب، الحكمة، التاريخ

الأدب هو الذي حدَّد، ولا شكَّ، برنامج الفكر والكتابة التاريخيين المستلهمين من الحكمة. فالأدباء والمؤرّخون، كالجاحظ واليعقوبي وحمزة الأصفهاني، كانوا قد رسموا في ما بينهم حقل التاريخ، وأنماطه، وأهمّيته الاجتماعية والسياسية وبعض المعايير التي يجب استعمالها في الحكم على صدق الأخبار التاريخية. وقد قام هؤلاء بذلك بصورة أساسية جرّاء تأثير الأدب ودعوته إلى دراسة الإنسان والمجتمع والطبيعة من دون التقيُّد بأي إكراه للعمل أو للتفكير ضمن إطار تراث شكلي، جامد، يثبت صحّة ذاته بذاته. وقد رأينا أيضاً كيف أن ظهور علوم، كعلم الكلام في حال الجاحظ، والفلك في حال اليعقوبي وحمزة، قد وسَّع مدى التحقّق والنقد وأفضى إلى تواريخ أدقّ وأضبط وأقلّ «قدسية» وأكثر براغماتية وأوضح توجّهاً إلى مثقّف مترف. ويخترق هاتين الشريحتين من التاريخ المستلهم من الأدب والتاريخ المستلهم من الحكمة تصوّرٌ يستوجب عناية خاصّة: إنه تصوُّر البحث مثلما يتبيَّن في أسس عمل المسعودي[١].

---

(١) لقد حظي المسعودي من العناية النقدية بأكثر مما حظي به معظم المؤرّخين العرب، باستثناء ابن خلدون: انظر الآن مقال المسعودي في *E12* بقلم Charles Pellat. وانظر أيضاً Bernd Radtke, "Towards a Typology of Abbasid Universal Chronicles", in *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies,* University of St Andrews, n° 3 (1990/1991). =

إن من يولي ظاهر نص المسعودي انتباهاً وثيقاً يبتدره، في أرجح الظنّ، إحساس برواية ملزوزة الحبك، جيّدة التوثيق. فَبُعَيْدَ بداية مروج الذهب، أكبر كتبه التي بقيت، ثمّة «فهرس للمحتويات» تدرج فيه الفصول المرقّمة مع عناوينها. ويعقب ذلك ثبت نقدي بالمراجع تستعرض فيه أهمّ أعمال المؤلّفين السابقين وتقوَّم. وكثيراً ما يصادف القارئ إذا تصفَّح نص «المروج أو نص كتابه الباقي الآخر، «التنبيه والإشراف»، ما قد ينتمي، في نصّ معاصر، إلى ما نسمّيه اليوم الحواشي: مثال ذلك تعليقات علمية كإحالة القارئ في شأن هذا الموضوع أو ذاك إلى هذا الكتاب أو ذاك «من كتبنا»؛ أو أن هذه النسخة «من كتابنا» أتمُّ من نسخة العامّ كذا وكيت؛ أو أن الكتاب الذي بين يديك تكملة لأعمال أخرى تعالج كذا وكيت من المواضيع. ومنتهى غاية المؤلّف المعلنة هي «أن نبقي للعالم ذكراً محموداً وعلماً منظوماً عتيداً»[٢].

إلى أي حدٍّ يمكننا أن نحمل هذه الجملة الأخيرة على محمل الجدّ؟ هل هي زخرف من زخارف الكلام في ذلك العصر، أم هل يجب أن نأخذ المسعودي بكلامه ونحاول تقصي ما كان يعنيه بكلمة علم؟ ثم هل لهذا «العلم المنظوم» أية علاقة بتصوّر «البحث»؟ ما من سؤال من هذه الأسئلة له جوابه الواضح لأنها تنتشر كلّها على مجالي التاريخ والحكمة. لكن قارئ المسعودي ينساق إلى التساؤل عنها

= الذي يطرح بعض الأسئلة المثيرة للاهتمام في ما يتعلّق بالمسعودي وإن كانت عبارة «تاريخ الخلاص» التي يطلقها Radtke على هذه الأخبار لا تقول عنها شيئاً لا يمكن أن يُقال أيضاً عن الكثير من الفروع الأخرى في الثقافة الإسلامية لذلك العصر.

(٢) المسعودي، مروج، الفقرة ٧.

ببساطة لأنها تفرض نفسها على انتباهه مراراً في العديد من المقاطع التأمّلية. ويضاف إلى هذه الاعتبارات النظرية اتّساع مدى أعماله وتنوّعها، الاهتمام الثابت بالفلسفة وعلم الكلام والجغرافيا، والطبّ، وعلم الفلك والأرصاد الجويّة والحيوان، فضلاً عن اهتماماته بالعلوم الإسلامية التقليدية، كالفقه والحديث وما أشبه. غير أن هذه الأبحاث العلمية ليست، عند المؤلف، إلاّ تمهيداً لدراسة التاريخ. وفي معرض وصفه لما يعدُّه من مزايا أعماله وأصالتها، يناقش المسعودي منزلة التاريخ بالقياس إلى كتاباته الأخرى:

قال المصنّف: تمّ تفاوضنا أصناف الملوك على تغاير أخلاقهم وتباين هممهم وتباعد ديارهم وأخذنا بمسلكٍ مسلك من مواقفهم، على أن العلم قد بادت آثاره... وكثر فيها الأغبياء وقلّ الفهماء ولا تعاين إلاّ مموّهاً جاهلاً ومتعاطياً ناقصاً قد قنع بالظنون وعمي عن اليقين، لم نرَ الاشتغال بهذا الضرب من العلوم والتفرّغ بهذا الفنّ من الآداب حتى صنّفنا كتبنا من ضروب المقالات وأنواع الديانات... والاجتهاد في الأحكام ووقع الرأي والاستحسان... ومعرفة الخاصّ والعامّ... وما أتت به الأخبار من الاستفاضة والأحاد... وضروب علم الظواهر والبواطن... إلى سائر كتبنا في السياسة... وتركيب العوالم والأجسام السماوية(٣).

كان التاريخ، عند المسعودي، ذروة إنتاجه العلمي والغاية القصوى التي توجَّهت إليها كل أبحاثه السابقة. وقبل أن نتوغل بعيداً في كتاب المسعودي، نصادف مقطعاً يُعرِب صارحة عن آرائه في التاريخ، هذه المرة باعتباره ذروة العلوم بل أصلها ومَعينها الأول.

---

(٣) المسعودي، مروج، الفقرتان ٥-٦.

ونحن نذكره بشيء من التفصيل، نظراً إلى أهمّيته:

ولولا تقييد العلماء خواطرهم على الدهر لبطل أوّل العلم وضاع آخره، إذ كان كل علم فمن الأخبار يستخرج وكل حكمة منها تُستنبط والفقه منها يُستثار والفصاحة منها تستفاد وأصحاب القياس عليها يبنون وأهل المقالات بها يحتجّون ومعرفة الناس منها تؤخذ وأمثال الحكماء فيها توجد ومكارم الأخلاق ومعاليها منها تقتبس وآداب سياسة الملك والحرب منها تلتمس وكل غريبة منها تعرف وكل عجيبة منها تستطرف وهو علم يستمتع بسماعه العالم والجاهل ويستغرب موقعه الأحمق والجاهل ويأنس بمكانه وينزع إليه الخاصّي والعامّي ويميل إلى روايته العربي والعجمي، وبعد فإنه يوصل به كل كلام ويتزيّن به في كل مقام... ففضيلة علم الأخبار بيّنة على كل علم وشرف منزلته صحيح في كل فهم ولا يصبر على علمه وتيقُّن ما فيه وإيراده وإصداره إلاّ إنسان قد تجرَّد للعلم وفهم معناه وذاق ثمرته واستشعر من عزِّه ونال من سروره[٤].

إن ارتفاع منزلة التاريخ التي نصادفها هنا لا مثيل لها في أي عمل تاريخي قبل زمن المسعودي ولا نكاد نقع على نظيرها منذ أيامه. إن إيقاع جُمل المسعودي، والتوازيات البلاغية والنبرة الخطابية: كل هذا ينتمي إلى تراث الأدب في عصره. غير أن تأليه التاريخ، اللافت في حدِّ ذاته، يبدو أبعث على الدهشة إذا ما تذكَّر المرء النظرة المستهينة إلى حدٍّ ما بالتاريخ، والسائدة في التراث الأرسطي، وهو من أهمّ روافد فكر المسعودي. ويبدو أن الأهميّة التي أولاها للمنهج الاستقصائي ـ التجريبي، المكنَّى عنه بلفظ البحث، مستمدَّة من

(٤) المسعودي، مروج، الفقرة ٩٨٩.

تصوّره للتاريخ باعتباره المَعين الأول لكل تجربة، والمفتاح المعرفي الأصلي. ولو أننا كنا نملك كافة مؤلّفاته، فلربما كنا تمكنًا من ترسُّم تفاصيل الخطّة التي اتبعها في رصف لبنات بناء المعرفة ومن ثم البنية التي تتناظم فيها هذه اللبنات، ألا وهي التاريخ. ولكن حتى في المؤلَّفين اللذين بقيا لنا، وأحدهما «التنبيه والإشراف»، وهو الأخير من سلسلة من حوالي ستة وثلاثين عنواناً، نشعر بمقاربة تأريخية متزايدة الميل إلى التجريد حيث يُقدَّم لنا التاريخ من خلال علم تكوّن الكون والجغرافيا. ونشعر أيضاً بسعي في طلب أنماط عامّة للتطوّر التاريخي يعزِّزها إيمان المسعودي بتقدُّم المعرفة. ويرتبط هذا الإيمان، بداهة، بتصوّر البحث ويعبَّر عنه كما يلي:

ونحن وإن كان عصرنا متأخّراً عن عصر من كان قبلنا من المؤلّفين وأيامنا بعيدة عن أيامهم فلنرجو أن لا نقصر عنهم في تصنيف نقصده وغرض نأمّه وإن كان لهم سبق الابتداء فلنا فضيلة الاقتداء وقد تشترك الخواطر وتتّفق الضمائر وربما كان الآخر أحسن تأليفاً واتّقن تصنيفاً لحنكة التجارب وخشية التتبّع والاحتراس من مواقع الخطأ ومن هاهنا صارت العلوم نامية غير متناهية لوجود الآخر ما لا يجده الأول وذلك إلى غير غاية محصورة ولا نهاية محدودة[٥].

حنكة التجارب هذه هي ما يكشفه البحث في الطبيعة ويدوِّنه الخبر التاريخي. وكلتا دراسة الطبيعة ودراسة التاريخ تعتمدان البراهين والدلائل ـ دلائل العقل في حال الطبيعة ودلائل الأصالة في حال التاريخ. ويقارب المسعودي الطبيعة من موقع الالتزام المتماسك بمبدأ السببية. فالعالم الطبيعي الخارجي يعمل بمقتضى العلل والمعلولات،

(٥) المسعودي، **التنبيه**، ص ٧٦.

وفيه برهان على حكمة خالقه[٦]. ويجري البحث في الطبيعة بوسائط معرفية متعدِّدة، كالعيان والاعتماد على أهل البحث والنظر وتطبيق المبادئ العلمية المعروفة لتفسير بعض العجائب أو الغرائب. ونجد مثالاً ظاهراً على ذلك في محاولته تفسير كائنات هجينة، كالنسناس والعنقاء، وهي مخلوقات كان يطيب الحديث عنها لأصحاب الحكايا والبحّارة والقصص الشعبية. وفي رأي المسعودي أنه يحتمل أن تكون هذه المخلوقات «أنواعاً من الحيوان أخرجتها الطبيعة من القوّة إلى الفعل فلم تحكمه فبقي شاذاً فريداً متوحّشاً نادراً في العالم طالباً للبقاع النائية»[٧]. وفي الجملة، كان المسعودي يعتقد أن أعظم مزايا تواريخه هو أنه سافر إلى معظم البلاد التي دوَّن تواريخها، وأنه عاين بنفسه ما اكتفى غيره من العلماء أو المؤرّخين بأن يكتبوا عنه، وأن اهتمامه بالعلم الطبيعي مكّنه من أن يجد تفسيرات معقولة لظواهر لم تزل تُعدُّ من الخوارق عند العوام السذَّج أو ممتنعة عند المتشكّكين[٨].

أما الأخبار التاريخية فكان علماء الحديث قد ميَّزوا بين الأخبار المستفيضة أو المتواترة وبين خبر الواحد. وقد عُدَّ النوع الأوّل حائزاً على قوة الإجماع وصالحاً للأخذ به في العمل والعلم. والنوع الثاني هو الأخبار التي يعلَّق قبولها أو ردها بقيام البينة على صحّتها ويؤخذ بها في العلم دون العمل إذا ثبتت. كان صَرْح الحديث في نظر المسعودي، الذي عالج مجموعة متنوّعة واسعة من الأخبار المتعلّقة

---

(٦) المسعودي، التنبيه، ص ٩.

(٧) المسعودي، مروج، الفقرة ١٣٤٤. وتردد هذه الآراء، فيما يبدو، أرسطو *Generation of Animals*, 770b 25-7 and 776a 1-8.

(٨) عن التفاصيل، انظر Khalidi, *Islamic Historiography*, Chapter 2.

بعالم الطبيعة بأسره فضلاً عن الأمم الأجنبية، بيِّن المحدودية. فإن ما يعدُّه هذا الحقل المعرفي معياراً للصحّة، أي اتصال سلسلة الإسناد عن شهود مسلمين ثقات، كان غير قابل للتطبيق بالنسبة إلى القسم الأكبر من تأريخ المسعودي للإنسان والطبيعة. كان لا بدَّ من إيجاد معايير أخرى لاختبار هذه الأخبار التي يقع الكثير منها في فئة الجائز. هنا، على وجه التحديد، يمكننا أن نرى الفكر والكتابة التاريخيين يستعينان على نحو منظّم بكافّة موارد علوم الطبيعة والإنسان ويتحوّلان إلى استلهام الحكمة. أفكار المسعودي وتأمّلاته في الصحّة التاريخية تدور، في معظمها، حول تصوُّر الجائز والممكن، وإنما يعود جلُّ عنايته بالبحث إلى استكشافه المستمرّ لحدود هذا التصوُّر وتخومه. وجملة القول أنّ تواريخ المسعودي تضم إلى ما يُسمَّى، في التراث الهلنستي، التاريخ الطبيعي، التاريخ الثقافي، بالمعنى الأعمّ، للأمم القديمة والمعاصرة وتختتم بالتاريخ الإسلامي مرتّباً على سني الخلفاء. إن اتّساع مدى المواضيع المعالجة، وترتيب الموادّ، وحتى الانتقال من موضوع إلى موضوع أمور كثيراً ما تبدو لقارئ المسعودي كالواقعة خارج الحدود المعترف بها لما قد يسمّى تاريخاً في أي تراث ثقافي. ذلك أن المسعودي لا يطلب من قارئه مجرَّد موقف تأمّلي حيال الطبيعة والتاريخ بحيث تفكُّ الأولى أسرار الثاني بل رغبة واستعداداً لأن يرى في التاريخ الغاية في العلم. ولهذا السبب صمّمت أعماله التاريخية لتترابط في ما بينها، ولتدمج أعماله السابقة غير التاريخية، ولهذا السبب يصادف القارئ إحالات إلى مضامين تلك الأبحاث السابقة وحجاجها. وإن ما يبرز من ترافد التاريخ الطبيعي والتاريخ بما هو تاريخ إنما هو ما يطلق عليه المسعودي في كثير من الأحيان اسم «نظام حكيم» أو «ترتيب مؤلَّف» في الطبيعة دالٌّ على حكمة خالقهما.

فنواحي الأرض الأربع وفصول السنة الأربعة وأمزجة البدن الأربع وأطوار الإنسان الأربعة تناظر بعضها بعضاً بإيقاع تامّ[٩]. ثم إن أقاليم الأرض السبعة والأمم القديمة السبع مثال على تأثير الجغرافيا في التاريخ والثقافة البشرية. والقوانين العقلية والهيكليات الاجتماعية التي تنظّم حياة البشر إنما هي تعرب، بدرجات متفاوتة، عن النظام والانتظام اللذين بثّهما اللّه في الطبيعة. وأوضح مظاهر النظام الاجتماعي هي العدل. فحيثما ساد العدل تبعه الازدهار. وحيثما أهمل العدل تقوّضت الممالك[١٠].

ولكن كان ثمّة، في نظر المؤرّخ الذي اعتنى عناية فائقة بثقافات الأمم الأجنبة والذي اعتدَّ بأصالة منهاج البحث في عمله، سبب آخر، سبب فكري لصعود الممالك والأمم والثقافات وانحطاطها: إنه الانتكاس رجوعاً إلى الخطأ والآراء الباطلة باعتماد التقليد الأعمى واطراح البحث والاستقصاء[١١]. ربما كانت هذه هي العبرة العظمى المستمدّة من التاريخ الثقافي للأمم القديمة كما استعرضها المسعودي. ففي انتقاده الحشوية من علماء الحديث، من جهة، وأولئك الذين اطرحوا علم الفلك وتمسّكوا بالتنجيم، من جهة أخرى، كان المسعودي يخشى أن تستولي نفس الظلامية ونفس نماذج التفكُّك والانحطاط على حضارته الإسلامية ذاتها[١٢].

---

(٩) انظر، مثلاً، التنبيه، ص ١٥-١٦، ٢٣-٢٥.

(١٠) المسعودي، التنبيه، ص ٣٩-٤٠. عن التفاصيل، انظر Khalidi, *Islamic Historigraphy*, index, under Justice.

(١١) انظر Khalidi, *Islamic Historigraphy*, p. 66.

(١٢) يشبه المسعودي أيامه بفترة التفكّك بين الأخيمنيين والساسانيين في التنبيه، =

لذلك، قد يجوز للمرء أن يرى في عمل المسعودي تضافر عدّة تراثات ثقافية، وفي طليعتها تراث الفلسفة الهلنستية والعلم الطبيعي. أما من داخل تراثه الإسلامي نفسه فقد عوَّل كثيراً على الفكر الشيعي وعلم الكلام المعتزلي.

ونتيجة لهذه الاهتمامات الواسعة الأفق، كان أوّل مؤرّخ عربي مسلم يطبِّق مبادئ المنهج العلمي والتفكير الفلسفي على دراسة التاريخ التي عدَّها الغاية التي كانت كل مساعيه العلمية السابقة بمنزلة الإعداد لبلوغها. وإذا ما تفحَّص المرء الخلفية الثقافية لفكره والخلفية الثقافية لفكر غيره من المؤرّخين والعلماء من ذوي الاهتمامات المماثلة، خَلُص إلى وصف لبنية الفكر والكتابة التاريخيين المستلهمين من الحكمة. ونحن نبدأ بالخبر، الوحدة الأساسية في التواريخ. ولذلك نحتاج إلى العودة قليلاً إلى الوراء في الزمن.

الخبر: الفقهاء والمتكلّمون

القول التالي نُسب إلى المتكّلم المعتزلي جعفر بن حرب (توفّي سنة ٢٣٦/ ٨٥٠):

المؤمن بمنزلة التاجر البصير العاقل الذي ينظر أي التجارة أربح وأسلم لبضاعته فيقصد إليها. كذلك المؤمن الذي لا يزال متصرّفاً في أعمال البرّ فرائضها ونوافلها والاستعانة عليها بطلب الحلال من المعاش مع ما قد أباح اللّه من الاستمتاع في غير محرّم ثم يكون شديد الإشفاق والوجل يخشى أن يكون مقصّراً. . . لأنه لا يدري هل أدّى حقوق

= ص ٤٠٠. عن الحشوية والتنجيم، انظر مروج الذهب، الفقرة ٢٨٨، والتنبيه، ص ١٣-١٤.

اللّه. . . وأن يكون دأبه على التوبة والاستغفار. . . ولا يزال كذلك في ذلك حتى يأتيه أمر اللّه[١٣].

في مدن العراق العباسي الحديثة النشطة والمزدهرة في القرن الثالث/ التاسع، كان الترابط بين الصناعات والحرف، من جهة، ونشأة مذاهب الفقه والكلام، من جهة ثانية، وثيقاً في أكثر الأحيان. ولقد ظلّت، على نحو ما، الصلة بين أرستقراطية السوق (الورّاقين والعطّارين) وأهل العلم قائمة حتى هذا القرن في عدّة مدن إسلامية. فوراء الاهتمام المتنامي بالفقه وتصوّر العدل، يمكننا أن نتلمّس عناية أكبر بالعقود والموجبات لدى طبقات التّجار الذين كانوا حينها يقيمون شبكات تجارية واسعة النطاق. وقد عزّزت هذه الشبكات بدورها شبكات أهل العلم التي أضفت على العالم الإسلامي أهمّ سماته المميّزة[١٤]. لا شكّ في أن أوّل فقيه ذهب إلى افتراض علاقة منهجية بين الشرع والعقل وسعى إلى البرهنة على ذلك في خطاب يذكر كثيراً بالمحاورات الأفلاطونية هو الإمام الشافعي المشهور (توفّي سنة ٢٠٤/ ٨٢٠). ففي رسالته في أصول الفقه، يرى الشافعي أن سنّة محمد توافق الحكمة. وقد أتاح له ذلك أن يدخل العقل والدليل في جملة الأقيسة والاستدلالات المشروعة وأن ينتقد التقليد لكونه مفضياً إلى الجهل. وبعدما استعمل العقل للتوفيق بين القرآن والسنّة، عمد

---

(١٣) عبد الجبّار، **طبقات المعتزلة**، في **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(١٤) ثمّة وصف حديث وبليغ في Albert Hourani, *A history of the Arab Peoples* (London: Faber, 1991) وقد استقصيت العلاقة بين العلماء ولا سيما المعتزلة منهم والتجار في كتابي **دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩) الفصل الثاني.

الشافعي إلى إنشاء نظام زعم أنه في غاية البيان، نظام يمكن فيه استخلاص معظم أحكام الشريعة باستعمال العقل.

وإن ما يعنينا مباشرة من نظام الشافعي إنما هي آراؤه في الأخبار التي تكوِّن جملتها الحديث النبوي. ولا بدَّ من التشديد هنا أن الأخبار التي يعنيها الشافعي، كالكثير غيره من الفقهاء والمتكلّمين، عندما يطرقون هذه المسألة ليست الأخبار التاريخية بالمعنى العامّ للكلمة بل الحديث النبوي. لذلك لم تكن مناقشتها لهذا الموضوع اقتحاماً لميدان الصحّة التاريخية، بل استقصاء لبعض الأخبار عن محمد لمعرفة هل يمكن اعتبارها سوابق قانونية. ومع ذلك فإن هذه المناقشات وأمثالها كانت جزءاً جوهرياً من الإطار الذي كان الحقّ والباطل يناقشان فيه، وعلى علاقة، تالياً، بصورة الماضي وما يمكن أن يستعمل هذا الماضي لأجله.

ميَّز الشافعي بين نوعين من الأخبار: خبر العامّة وخبر الواحد أو خبر الخاصّة. النوع الأوّل لا يكتسي أهمّية نظرية تذكر في رأيه لأنه يتعلّق بعلم من الشيوع والاستفاضة في المجتمع الإسلامي، ومن البعد عن موقع التنازع فيه بحيث يجب بالاستدلال اعتباره صحيح النقل وواجباً شرعاً[١٥]. النوع الثاني هو ما خصّه الشافعي بكثير من التفكير والحجاج. وكانت ثمّة أسباب كثيرة لذلك. بداية، كان الكثير من الأخبار يقع في هذه الفئة وكان لا بدَّ من تحديد مكانتها بوضوح. ثم إن الشافعي كان معنياً أيضاً بمحاربة المتشكّكين و«المحافظين» من بين خصومه. فكلا هذين الفريقين، أو هذا ما يبدو من حججهم التي

---

(١٥) الشافعي، **الرسالة**، ص ٣٥٧-٣٥٩. ومن بين الأمثلة الصلوات الخمس والصوم والحج وإلى ما هنالك.

حفظها الشافعي أو اصطنعها، كان يعترض اعتراضات جادّة على خبر الواحد، ولا سيما أن القبول بهذا الخبر يتناقض تناقضاً ظاهراً مع الأصول المعتادة للشهادة[١٦].

وقد دافع الشافعي دفاعاً مستفيضاً عن قبول خبر الواحد أساساً كافياً للدلالة، متى استوفى بعض الشروط. وهذه الشروط أن يكون الراوي ثقة معروفاً بالصدق، عاقلاً لما يحدِّث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يؤدِّي الحديث بحروفه كما سمعه لا على المعنى، وأن يكون موافقاً لغيره من الرواة بريئاً من التدليس، أي الحديث عمّن لقي ما لم يسمع منه، ويكون هكذا من فوقه ممّن حدَّثه حتّى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي. كانت اهتمامات الشافعي شرعية، طبعاً، في المحلّ الأوّل، أي أنّه دافع عن ضمّ هذا النوع من الأخبار إلى جملة المصادر المقبولة للحجّة الشرعيّة. وكان الكثير من أدلّته في الدفاع يدور حول التمييز بين خبر الواحد وشهادة الشهود. ولكنّه كان يحتجّ أيضاً بأنّ صحّة أي خبر تعتمد إلى حدّ بعيد على صدق المخبر:

> ولا يُستدلّ على أكثر صدق الحديث وكذبه إلاّ بصدق المخبر وكذبه إلاّ في الخاص القليل من الحديث وذلك أن يُستدلَّ على الصدق والكذب فيه بأن يحدّث المحدِّث ما لا يجوز أن يكون مثله أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات الصدق منه[١٧].

---

(١٦) انظر، مثلاً، المناظرة بين الشافعي وخصمه في **الرسالة**، ص ٣٨٣ وما يليها، وانظر أيضاً، Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), chapter 6.

(١٧) الشافعي، **الرسالة**، ص ٣٩٩.

وقد تمكّن الشافعي من أن يبيِّن كيف أنّ هذا المبدأ كان معمولاً به بأن أحال إلى عدّة أمثلة تاريخية تصرَّف فيها صحابة النبي بالانصياع الفوري لخبر الواحد عندما كان يصدر عن شخص لم يكن عندهم سبب للشكّ في صدقه[١٨].

وقد قيِّض لآراء الشافعي، على مرِّ الأيّام، تأثير تراكمي جسيم الأبعاد. فمن ذلك أنّ قوله بأنّ صحّة الخبر أو بطلانه يتعلّقان بصدق ناقله، وهو قول كان الشافعي أوّل من صاغه في سياق شرعي منظَّم، قد اكتسب قبولاً عامّاً وبات يردِّد أصداءه، على ما رأينا، كثير من المؤرّخين الميّالين إلى الحديث في عصر الشافعي والعصور اللاّحقة. غير أنّ مناقشته الأخبار ظلَّت ناقصة من وجه مهمّ. ذلك أنّه لم يحاول قطّ أن يفسِّر ما كان يعنيه تحديداً بعبارة «ما لا يجوز أن يكون مثله»، أي المستحيلات، ولا هو شرح شرحاً وافياً كيف يمكن لحجّة ما أن تكون «أثبت» من غيرها بطرق غير معيار الرواية. تلك كانت مسائل يتوقّع من علماء الكلام أن يتصدّوا لها.

والواقع أنّ النظَّام المعتزلي (توفّي حوالي سنة ٢٢٥/ ٨٤٠)، وهو معلّم الجاحظ ومن أوائل علماء الكلام ودُهاته، طعن على النّحو الأكثر جذرية في مسلَّمات الفقهاء والعلماء المتعلّقة بالتاريخ والرواية. إنّ آراء هدام الأصنام هذا، على ما رواها كلا الصديق والعدو وما خلَّفه من أثر في أعمال الجاحظ تتيح تكوين فكرة تقريبية عمّا علَّمه إجمالاً في شأن مواضيع كالمعرفة بالتواتر والمعجزات. والسبب الأعمّ الذي حمل النظّام وبعض المعتزلة الآخرين على الاهتمام بهذه المسائل

---

(١٨) أشهر الأمثلة هو تغيير القبلة من القدس إلى مكة: انظر **الرسالة**، ص ٤٠٧-٤٠٨.

هو الرغبة في الحفاظ على تماسك مذاهبهم الكلامية وذلك بإعادة تأويل، أو حتّى بالطعن إذا لزم الأمر، في بعض المسلّمات الأساسية عند علماء الحديث والفقهاء. ومن هذه المسلّمات المسلّمة التي عدَّها الشافعي بديهية، على ما رأينا أعلاه، ألا وهي أنّ الخبر الذي «ينقله عوامهم عن من مضى من عوامهم» يخلق «علماً عامّاً» لا مدخل فيه للغلط ولا مجال فيه للنقاش[19].

ونحن لا نعرف الأسباب المحدَّدة التي دفعت النظَّام إلى الطّعن في التواتر. ومن الجائز أن يكون مفكّراً ممعناً في العقلانية مثله قد رفض القبول بأن العلم الذي يتناقله العوام صحيح. ويصحّ هذا أكثر ما يصحّ عندما يكون هؤلاء العوام من غير المسلمين؛ ذلك أنّ مبدأ التواتر متى ما سُلِّم به عدم المرء ما يحتجُّ به على آراء الفِرق غير الإسلامية في الدين. أيّة تكن الحال، فقد كان على العلماء اللاَّحقين أن يتلمّسوا طريقهم بين الأقوال المنسوبة إليه وأن ينصروا أو يقوِّضوا حجاجه في شأن التواتر وسواه من المسائل، دون أن يملكوا من أقواله ما يتجاوز جملاً يسيرة. ولكن يبدو أنّه ولَّد، باعتراف خصومه أنفسهم، عاصفة هائلة من السّجال كانت لا تزال مستفحلة بعد قرنين على وفاته، على الأقلّ[20]. وسوف نورد، أوّلاً، كيف روى خصومه آراءه في التواتر وفنَّدوها ثم نلتفت إلى رواية أكثر تودّداً يرويها زميل له في الاعتزال ثم نختتم بمحاولة لإعادة تركيب موقفه.

---

(١٩) والكلمة التي استخدمت لهذا الوجه من وجوه النقل، وهي التواتر، طانت معروفة عند الشافعي، وإن لم يستعملها استعمالاً اصطلاحياً: انظر **الرسالة**، ص ٤٣٣.

(٢٠) البغدادي، **الفرق**، ص ١١٤-١١٥ الذي يورد قائمة بأشهر الأعمال التي كتبت في تفنيد النّظام.

تأتينا روايتان عدائيّتان من عبد القاهر البغدادي (توفّي سنة ٤٢٩/ ١٠٣٧) وهو متكلّم عاش بعد النظَّام بحوالي مئتي عام:

١. في إثبات الخبر المتواتر طريقاً إلى العلم. والخلاف في هذه المسألة مع... النظّامية حيث قالوا يجوز أن يجتمع الأمّة على الخطأ فإنّ الأخبار المتواترة لا حجّة فيها لأنّها يجوز أن يكون وقوعها كذباً فطعنوا في الصحابة وأبطلوا القياس في الشريعة فإنّهم وإن نازعوا في صدقهم عالمون بظهورهم وظهور دعاويهم وعلمهم بذلك كلّه ضروري لا شكّ لهم فيه ولا طريق لهم إليه إلاّ من جهة الخبر المتواتر الذي لا يصحّ التواطؤ عليه[٢١].

٢. الفضيحة السادسة عشرة من فضائحه قوله بأنّ الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها، يجوز أن يقع كذباً، هذا مع قوله بأنّ من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضروري[٢٢].

أمّا الرواية الأقرب إلى المودّة فتأتي من المتكلّم المعتزلي والفقيه أبي الحسين البصري (توفّي سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤):

في أنّ خبر الواحد لا يقتضى العلم. قال أكثر الناس: إنّه لا يقتضى العلم. وقال آخرون: يقتضيه. واختلف هؤلاء. فلم يشرط قوم من أهل الظاهر اقتران قرينة بالخبر. وشرط أبو إسحاق النظّام، في اقتضاء الخبر العلمَ، اقتران قرائن به. وقِيل إنّه شرط ذلك في التواتر أيضاً. ومثّل ذلك بأن نُخبر بموت زيد، ونَسمع في داره الواعية، ونَرى الجنازة على بابه، مع علمنا بأنّه ليس في داره مريض سواه. ولعلّ أبا إسحاق عنى

(٢١) البغدادي، **أصول**، ص ١١-١٢. وانظر أيضاً **أصول**، ص ١٦-١٧ لمزيد من الحجج ضد الآراء المنسوبة إلى النّظام.

(٢٢) البغدادي، **الفرق**، ص ١٢٨.

بالقرائن بالأخبار المتواترة [ما لا ينفكّ منها الأخبار المتواترة]، نحو امتناع اتّفاق الكذب منهم، وأن لا يصحّ فيهم التواطؤ(٢٣).

كان النظّام قد استقصى، كما يبدو، الظروف التي تصاحب نقل الأخبار ووجد أنّ المعايير التي قدّمها الشافعي وغيره من الفقهاء لم تكن دقيقة في ذاتها دقّة تكفي لضمان النقل الصحيح. كانت ثمّة حاجة إلى أكثر من صدق الراوي أو حتّى الرواة الكثر للتثبّت من صحّة الخبر. ولكن لمّا كان الشكّ في التواتُر شكّاً في الإجماع أيضاً، كما هو متضمّن في تهمة الافتراء على الصحابة، فقد عدَّت آراء النظَّام منطوية على الطَّعن في ركن أساسي من أركان العقيدة والفقه. والواقع أنّ النظّام ذهب إلى أنّ البيّنة ضرورية في كل الأخبار، بقطع النظر عن وجه تناقلها، وأنّ هذه البيّنة يجب أن تأتي من العقل أو الطبيعة أو العادة. والمثل الذي يضربه عن خبر موت فلان من الناس والحاجة إلى مزيد من البيّنات قبل حصول العلم بالغ الدلالة لأنّه مأخوذ من الحياة العادية لا من الحديث النبوي. فقد صار الخبر «دنيوياً»؛ وهو يعني جماعة من الناس أكبر عدداً من جماعة علماء الحديث وغدا ذا أهمّية لكافة صنوف الناس الذين قد تعنيهم مسألة صحّة الأخبار. وجملة القول أنّ الشافعي والنظّام يمثّلان مقاربتين لمسألة صحّة الخبر عبَّرتا عن ضربين من الاهتمام بوظيفته. فالفقيه كان معنياً بالخبر من حيث هو مصدر مناسب للأحكام الشرعية. أمّا المتكلّم فكان أظهر اهتماماً بمكانته المعرفية. الأوّل كان معنيّاً أساساً بالتوصّل إلى نوع الحكم الذي قد يعينه على اتّخاذ قرارات في الحياة الواقعية. الثاني كان أكثر اهتماماً بتوسيع مدى المعرفة الإنسانية. إلى هذين المفكّرين

---

(٢٣) البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٥٦٦-٥٦٧.

وإلى أتباعهما يُعزى قدر كبير من التنظير والسجال المحيطين بالأخبار. وهكذا يمتدّ خط مستقيم من «البيّنة» عند النظّام إلى «البحث» عند المسعودي، عن طريق الجاحظ.

في القرنين الثالث ـ الرابع/ التاسع ـ العاشر، صاحب الاهتمام بديانات العالم وثقافاته، تزايد المعرفة الوثيقة بنصوصها الأدبيّة والدينية وخالطه توسُّع ملحوظ في المعرفة الجغرافية والعلمية. ويظهر الكثير من هذا في أعمال الجاحظ وغيره من المفكّرين اللاّحقين الذين استثارتهم الألفة بآداب العالم وحملتهم على إعادة تفحُّص وضع الأخبار[٢٤]. أمّا من حيث إرهاف تحليل الأخبار، فقد لا ينافس الرسالة التي عنوانها «في التصديق» والمنسوبة إلى اسم مستعار وإلى القرن الرابع/العاشر في رأي محقِّقها[٢٥]، إلاّ القليل من الأعمال. ويحاول المؤلِّف فيها التمييز بين الأخبار التي ينقلها الكثيرون على اختلاف فئاتها وإقامة معايير عقلية سليمة للتحقّق من صحّتها. ويبدو بجلاء منذ البداية أنّ المؤلّف معني بمسألة نظرية لافقهية وأنّ حججه مستمدّة من المنطق وعلم الكلام لا من الفقه الإسلامي، كما أنّ أمثلته مستقاة من آراء وتراثات جماعات غير إسلامية. والرسالة تعليمية من حيث البنية وهي تستخدم الرسوم البيانية للتدليل على كثير من التمييزات بإمّا/ أو والنتائج الملائمة لكلّ منها. والكثير من الأدلّة مستحدث، كالتمييز بين الأخبار «القوية» في أصلها ونقلها والأخبار

---

(٢٤) انظر خصوصاً قدامة بن جعفر (المزعوم) **نقد النثر**، ص ٥٧-٥٨ حيث يناقش المؤلّف دور الأخبار في الآداب القديمة.

(٢٥) Marie Bernand-Baladi, «Des Critères de la certitude: un opuscule de Hasan ibn Sahl sur la crédibitité de dire transmis par un grand nombre», *Journal Asiatique*, 257 (1969), 95-138.

«الضعيفة» وفي أهمّية القصد الأوّل للخبر في تحديد درجة الهوى والانحياز:

فأقول إنّ الخبر الذي يخبر به كثرة ينقسم بحسب ما هو مستفيض شائع وغير ما هو مستفيض شائع إلى ما هو مستفيض عند أمم كثيرة يُعلم من حالها في الأخبار به أنّه لا يثبت به على القصد الأوّل شيئاً تروم إثباته به ولا تبطل به أيضاً على القصد الأوّل شيئاً تروم إبطاله به وإنّما يعرض أن يثبت به شيء أو يبطل به شيء. وهذا الخبر يجب على كل عاقل عالم بأنّ هذا الخبر هذا حكمه أن يصدق به. وأمّا أن لا يكون مستفيضاً عند أمم كثيرة بل عند أمّة واحدة أو أمّتين تثبت به على القصد الأوّل شيئاً تروم إثباته به أو تبطل به على القصد الأوّل شيئاً تروم إبطاله به لا أنّه يعرض من الأخبار به إثبات شيء أو إبطاله وهذا يجب على كلّ عاقل عالم بأنّ هذا الخبر حكمه أن يتوقّف عن التصديق به... فإنّه ليس السبب الموجب للتصديق بالخبر هو أنّه يخبر به كثرة لا يجوز عليها التواطؤ بل السبب الموجب للتصديق للخبر هو أنّ المخبر به واحداً كان أو كثيراً يجب أن لا يُتّهم أو أن لا يُتّهموا بالتزيّد في ما يخبر أو يخبروا به(٢٦).

إنّ ما يسمّيه المؤلّف «الدليل العقلي» هو، في نهاية المطاف، أساس الصدق لا كثرة العدد. فكما أنّ البرهان في علوم كالهندسة والطبّ، إنّما يستمدُّ من مبادئ هذين العلمين كذلك في الأخبار يجب على العاقل أن يتحرَّى أصلها ونشأتها والقصد منها أو أن يختبر صحّتها بالرجوع إلى ما وقع التسليم به عند أكابر أهل الخبرة في كلّ فن وعلم.

---

(٢٦) «Des Critères...», 128-9 (of Arabic text).

الخبر: أربع صياغات من القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد

مع حلول القرن الخامس/ الحادي عشر كان العالم الإسلامي قد أفرخ ثلاث خلافات وعدّة سلطنات شديدة الشوكة داعبت بعضها تطلّعات وطموحات إسلامية جامعة معلنة. خارجياً، كان هذا العالم قد فقد وحدته والواقع أنّه كان قد اكتسب تنوّعاً ثقافياً متولِّداً من النوازع المنحرفة عن المركز في الثقافات المحلّية المتباينة والسجالات، من جهة، ومن تسويات ومواضعات الفرق الإسلامية المنجذبة نحو المركز، من جهة أخرى، من ذلك أنّ الظروف السياسية والجغرافية الخاصّة بالأندلس، مثلاً، أسبغت لوناً مميّزاً على ثقافته غير أنّ النقاشات مع المسلمين الآخرين مالت نحو إيجاد التماثل والإجماع على القضايا العامّة في الشّرع وعلم الكلام.

أمّا في ما يخصّ نظرية الخبر ففي وسع المرء أن يميِّز أربع صياغات كبرى تميِّز تيّارات الفكر بعد الشافعي والنظّام بحوالي مئتي عام. كانت هذه الصياغات، بمعنى حقيقي جداً، محاولات تهذيب وشرح للحجج والآراء التي أدلى بها هذان المفكّران وأتباعهما. ولكن على الرغم من نبرة السّجال الحادّة في أكثر الأحيان، ثمّة ميل لا يخفى باتّجاه الحلول الوسط والإجماع، وإن لم يكن ذلك إلاّ لأنّ مصطلحات السّجال وقواعده غدت تحظى بقبول واسع في ما يبدو. فقد تطوّرت إجراءات وأنماط يمكن بواسطتها تناول مسائل كمسألة الخبر، الذي أضحى نقطة مركزية يتلاقى فيها الشّرع وعلم الكلام ونظريّة المعرفة.

أولى هذه الصياغات الأربع الكبرى هي تلك التي قدَّمها المتكلّم المعتزلي الشهير القاضي عبد الجبّار بن أحمد (توفّي سنة ٤١٥/ ١٠٢٤). في أيّامه كانت قد نشأت علاقة وثيقة بين مختلف أنواع الخبر، من ناحية، وفروع العلم، من ناحية ثانية. وإن من شأن عرض وجيز لهذه المسألة أن يستلزم التوضيح منذ البداية بأنّنا أمام زوج من القسمة الثلاثية: ثلاث طُرق لتحصيل العلم من الأخبار، وثلاث فئات من الأخبار. فلنبدأ بالقسمة الثلاثية الأولى.

يعرّف عبد الجبّار المعرفة والعلم بأنّه ما يولِّد في العارف سكون النفس إلى أنّ ما يعتقده هو في واقع الحال كما يعتقده[٢٧]. والعلم إمّا أن يكون ضرورياً أو مكتسباً. والمعوَّل في الفرق بينهما ليس في درجة اليقين المتولِّدة عن أي منهما في نفس العالم بل في طريقة حصولهما عنده. والعلم الضروري يقع بالإدراك والمشاهدة، والعلم المكتسب يقع بالنّظر والاستدلال. وثمّة طريقة أخرى يميّز فيها عبد الجبّار بين هذين النّوعين من المعرفة وهي قوله إنّ العلم الضروري يحصل فينا، يخلقه اللّه فينا، بينما العلم المكتسب يحصل من قبلنا[٢٨]. كما أنّ العلم الضروري لا يقتضي دليلاً لتبيين يقينه ولا يتعلّق به شكّ ولا شبهة، وذلك خلافاً للعلم المكتسب. وثمّة أيضاً نوع ثالث، لا من العلم تحديداً، بل ممّا يطلق عليه الظنّ وغالب الظنّ. وهو يحدث

---

(٢٧) عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص ٤٦-٤٧؛ وراجع **المغني**، ج ١٢، ص ٥٧. أفضل مدخل إلى نظرية المعرفة عند عبد الجبّار هو كتاب: George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 17-36.

(٢٨) عبد الجبّار، **شرح الأصول**، ص ٤٨؛ راجع **المغني**، ج ١٢، ص ٢٢٣.

عندما لا يحصل العلم الضروري ولا المكتسب، وهو لا بدَّ له من أمارة[٢٩]. لذلك فالاعتقاد عرضة لأن يزيد أو ينقص في درجة ثبوته بينما العلم غير معرّض لذلك.

وتُصادَف هذه القسمة الثلاثية في العقليات والشرعيات[٣٠]. فمن ذلك أنّ بعض أوجه الشرعيّات تعرف بالضرورة (مثاله بعض الفرائض) وغيرها بالاكتساب (القياس) كما أنّ غيرها ظنون (كالاجتهاد الشخصي). أخيراً، ينقسم الدليل إلى نوعين، عقلي وسمعي، وله أربعة مصادر: العقل، القرآن، السنّة والإجماع[٣١]. فكما أنّ العقل يثبت وجود اللّه ووحدانيته وعدله وما إلى ذلك، يصبح القرآن والسنّة حججاً مترتّبة على ذلك ولازمة عنه. فالعقل يقيم المبادئ العامّة التي يبسطها الشّرع ويشرحها[٣٢].

الأولى هي الأخبار التي تفضي إلى علم ضروري. وهي تمتاز بمزيّتين: (١) على رواتها أن ينقلوا ما علموه بعلم ضروري و(٢) وينبغي أن ينوف عددهم على الأربعة[٣٣]. ولا تأثير لكون الرواة من المؤمنين أم كافرين. فالواقع أنّ هذه الأخبار لا تحتاج إلى دليل على الوجه الذي تفضي به إلى العلم الضروري. فمن ذلك أنّ معرفة وجود مكّة مساوية لكون المرء قد شاهدها عياناً. ولفظة «مساوية» هو ما يشير إليه عبد الجبّار غالباً بلفظ «العادة». ونحن نعلم بالعادات أنّ في هذا العالم بلاداً لم نشاهدها وأنّه قد عاش فيه في ما مضى ملوك بلغتنا

---

(٢٩) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٧، ص ٣٦٢-٣٦٣ وج١٥، ص ٣٣٢.

(٣٠) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٧، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٣١) عبد الجبّار، **شرح**، ص ٨٨.

(٣٢) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ١١٧.

(٣٣) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٣٣٣.

أخبارهم. والعادة هي ما أجراه اللّه من المواضعة بين الناس في حيواتهم اليومية ومعاملاتهم بعضهم مع بعض[٣٤]. والعدد أربعة معروف بالسمع، طبعاً، وهو مرتبط بالشهادة في الشّرع. والعادة تقتضي أنّ خبراً هذا شأنه ينتشر ويستفيض حتى يحصل العلم الضروري. وهذا هو التواتر والتواتر نفسه عادة من العادات. وجملة القول أنّ الأخبار التي تعرف حقيقتها بعلم ضروري تشتمل على أخبار «البلدان والملوك» وعلى الأخبار عن سنن النبي الثابتة (كصلاته وصومه وما أشبه ذلك) وعلى نظير ذلك من المعلومات. وما تمتاز به هذه الأخبار أساساً هو أنّ أوّل من نقلوها علموا ما ينقلون علماً ضرورياً[٣٥].

النّوع الثاني من الأخبار هو ذاك الذي يعرف صدقه بالاستدلال، وهو ينقسم إلى ثلاثة أصناف: (١) خبر ينقله من لا يجوز عليه الكذب ولا يختاره، مثاله خبر القرآن والسنّة. وهكذا نعرف وحدانيّة اللّه وعدله ونبوّة محمّد وما أشبه؛ (٢) خبر يقترن به تصديق من نعلم أنّه لا يجوز الكذب عليه. فمن ذلك أنّ الخبر حتّى ولو أخبر به إبليس نفسه ولم يقترن به التكذيب من جهة اللّه أو النبي فهو صدق؛ (٣) «أن تقترن بالخبر حال لو كان كذباً لما اقترنت به ولوقع على خلاف ذلك الوجه». وفي هذه الفئة تقع الأخبار التي يسمّيها عبد الجبّار ذات «التواتر المكتسب»، أي الخبر الواقع من العدد الكبير والظاهر المخبر بحيث ينتفي عن نَقَلته التواطؤ واللّبس. وفي هذه الفئة أيضاً يقع خبر الواحد «إذا خبَّر بأمر شاهده وادّعى على الجمع العظيم ذلك وكفّوا عن النكير»[٣٦].

---

(٣٤) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ١٨٢ وما يليها، وص ٣٦٨ وما يليها.

(٣٥) عبد الجبّار، **شرح**، ص ٧٦٨.

(٣٦) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٣٣٨-٣٣٩.

وفي فئات الأخبار الثلاث هذه لا بدَّ «من أن ينظر في أحوال الخبر والمخبِر». والكثير من الأخبار ذات الأهمّية الدينية، كمعجزات النبي، مثلاً، ينبغي أن ينظر فيها قبل التثبّت من صحّتها. يضاف إلى ذلك أنّه لا بدَّ لمثل هذه الأخبار من أن يتناقلها العدد الكبير ممّن لا يجوز للشكّ أو اللّبس أن يتعلّق بهم. ونحن نعلم بالاستدلال أن ليس ما يدعو هؤلاء النَّقَلَة إلى الكذب وأنّ الجماعة الكثيرة يجوز أن «تتّفق على الكذب إذا تديّنت بشبهة»[٣٧].

وهناك أخيراً الأخبار التي تقود إلى الظنّ. وهي لا تقود إلى العلم لأنّها لا تقع عن طريق الإدراك ولا تقترن بها دلائل بل أمارات. أهمّ مثال على هذا الصنف من الأخبار هو خبر الواحد الذي يشكّل، في نظر عبد الجبّار، أساس أكثر العبادات[٣٨]. وتختلف درجة الظنّ في الزيادة والنقصان. ولكي يكون هذا الخبر صادقاً يجب أن يلبّي بعض الشروط كأن يكون المخبِر به غير معروف بالمجانة والخلاعة. ولذلك كان لصفة المخبر الأوّل وعدد الذين أخبروا عنه تأثيرها في غلبة الظن[٣٩]. وتقترن بهذه الأخبار عادة أمارات تجعلها موجبة للأفعال الدينية دون العلم[٤٠]. فمن ذلك أنّه يجوز للقاضي أن يقضي بناء على شهادة شاهدين وإن كان إنّما يتصرّف بناء على غالب الظنّ لا على المعرفة.

أمّا القسمة الثلاثية الثانية، ألا وهي فئات الأخبار الثلاث، فإنّ

---

(٣٧) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٣٣٩ وج١٦، ص ١٨.
(٣٨) عبد الجبّار، **شرح**، ص ٧٦٩.
(٣٩) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٣٣٩.
(٤٠) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٧، ص ٨٨ وج١٥، ص ٣٩٦.

عبد الجبّار يعرّف الخبر بأنّه «كلام مخصوص»، يفيد علماً ويصحّ أن يقال فيه (١) صدق أو (٢) كذب أو (٣) لا صدق ولا كذب[٤١].
فلنبدأ بالأخبار الكاذبة أوّلاً:

إن الخبر لا يمكن أن يعرف به بطلانه كما يمكن أن تعرف به صحّته إما باضطرار أو باستدلال... لأنه لا يجوز أن يكون طريقاً للعلم بأنه كذب لأنه إنما يكون طريقاً للعلم المطابق له وذلك لا يتأتّى في الكذب فلا بدَّ أن يعلم أن مخبره ليس على ما هو به ويمكن أن يعلم أن مخبره ليس على ما هو به في بعض الأخبار ضرورةً وفي بعضها باستدلال إما عقلي أو سمعي... فلو علمنا أن النصارى قاصدة إلى أن تخبر عن أن الواحد ثلاثة لعلمنا كذبها باضطرار فإذا علمنا في الكلابية أنها مخبرة عن إثبات اللّه تعالى عالماً بعلم عُلم كذبها باستدلال[٤٢].

أما سائر الأخبار الأخرى فهي إما صادقة أو لا صادقة ولا كاذبة.
وإن مناقشة عبد الجبّار لهذه الأخبار فقهية وكلامية الطابع والأخبار تنقسم بالنظر وتعرَّف بالنظر إلى غايتها القصوى وهي فائدتها للمكلّفين. وهو لا يعنى إلا بصورة غير مباشرة بما يفهمه المؤرّخ من فوائد الخبر.

البغدادي

الصياغة الثانية هي للمتكلّم الأشعري، ومؤرّخ الفرق وعدوّ المعتزلة، عبد القاهر البغدادي (توفّي سنة ٤٢٩/ ١٠٣٧). هنا أيضاً نبدأ بنظرة عامّة إلى آرائه في العلم الذي يقسمه البغدادي إلى قسمين،

---

(٤١) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٣١٩، وشرح، ص ٧٦٨.
(٤٢) عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٦، ص ٣٩-٤٠، راجع **الشرح**، ص ٧٦٩.

ضروري ومكتسب. وما يميّزهما هو قدرة العالم على كل منهما: العلم الضروري يحصل من دون استدلال ودون أن يكون له أيّة قدرة عليه، بينما العلم المكتسب يحصل بقدرة العالم واستدلاله[٤٣]. والعلم الضروري ينقسم إلى بديهي وحسّي. والعلم المكتسب ينقسم إلى أربعة أقسام: (١) استدلال بالعقل، (٢) معلوم من جهة التجارب والعادات؛ (٣) معلوم من جهة الشرع، (٤) معلوم من جهة الإلهام في بعض الناس. والاستدلال يبيّن في ما يبيّن حدوث العالم كما وتوحيد وصفات وعدل وحكمة صانعه. أمّا التجارب والعادات فتتيح نوع المعارف المكتسب بالممارسة مثل مزاولة الصنائع. وأمّا التنزيل فيفيد معرفة الحلال والحرام، وإنّما تثبت صحّة التنزيل بالاستدلال على صحّة النبوّة، وصحّة النبوّة تثبت بالنظر والاستدلال. أمّا الإلهام فيتيح معرفة جمالية «كالعلم بذوق الشعر»[٤٤]. وكل أنواع العلوم المكتسبة يجوز أن يجعلها اللّه ضرورية «على قلب العادة، كما خلق في آدم، عليه السلام، علوماً ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها». أما ما نعلمه بالبديهة «فلا يصحّ الاستدلال عليه لأن البدائه مقدّمات الاستدلال»[٤٥].

وفي رأي البغدادي أن الخبر إمّا أن يكون صدقاً، أي واقعاً «على وفق مخبره»، أو كذباً أي «بخلاف مخبره»[٤٦]. والأخبار على ثلاثة أضرب: (١) تواتر و(٢) آحاد، و(٣) مستفيضة. الضرب الأوّل

---

(٤٣) البغدادي، **أصول**، ص ٨.
(٤٤) البغدادي، **أصول**، ص ١٤-١٥.
(٤٥) البغدادي، **أصول**، ص ١٦.
(٤٦) البغدادي، **أصول**، ص ١٣.

مشروط بشروط منها أن يكون رواته بحيث يستحيل التواطؤ منهم وموجب للعلم الضروري، فإن جاز التواطؤ على رواته في بعض العصور لم يوجب علماً ضرورياً. لذلك كان تواتر النصارى باطلاً للاشتباه بحصول التواطؤ على الرواية الأصلية لأحداث كصلب المسيح(٤٧). ومن شروط التواتر أيضاً:

أن يكون ناقلوه في العصر الأول قد نقلوه عن مشاهدة أو علم بما نقلوه ضرورة كنقلهم أخبار البلدان التي شاهدوها ونقلهم أخبار الأمم الذين شاهدها أهل العصر الأوّل من المخبرين عنهم وكنقلهم الأخبار عن الزلازل في الحرّ والبرد وسائر الأحداث في الأزمنة الماضية ونحوها... فأمّا إن تواتر الخبرُ في شيء يعرف صحّته بالنظر والاستدلال فإنه لا يوجب العلم ولهذا لا يقع للدهرية وسائر الكفرة العلم بصدق أخبار المسلمين عن صحّة دين الإسلام لأن صحّة الدين معلومة بالنظر والاستدلال دون الضرورة(٤٨).

الضرب الثاني، وهي أخبار الآحاد، فهي توجب العمل دون العلم، لجواز تشبيهها بالشهادة الشرعية. ولوجوب العمل بهذه الأخبار شروط منها اتّصال الإسناد، وأن يكون «متن الخبر مما يجوز في العقل كونه». ومن الأمثلة على ما لا يجوز في العقل الخبر المروي عن أبي هريرة بأن «اللّه تعالى أجرى فرساً ثم خلق نفسه عن عَرَقه». أما إن كان الحديث مما يبدو مستحيلاً في العقل ولكنه «يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول» لم يجب ردّه(٤٩).

---

(٤٧) البغدادي، **أصول**، ص ٢١.
(٤٨) البغدادي، **أصول**، ص ٢١-٢٢.
(٤٩) البغدادي، **أصول**، ص ٢٢-٢٣.

الضرب الثالث، وهي الأخبار المستفيضة، فهي تشارك الضرب الأوّل في أنها توجب العمل والعلم، ولكنها تخالفه في أن العلم الحاصل منها مكتسب بينما العلم الواقع من التواتر ضروري. وينقسم هذا الضرب إلى أربعة أقسام: (١) «خبر من دلَّت المعجزة على صدقه كأخبار الأنبياء»، (٢) «خبر من أخبر عن صدقه صاحب معجزة»، (٣) خبر رواه في الأصل قوم ثقات ثم انتشر بعدهم رواته في الأعصار حتى بلغوا حدّ التواتر، ومنه أخبار الآخرة، كالأخبار في الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحوه، (٣) خبر من أخبار الآحاد في كل عصر قد أجمعت الأمّة على الحكم به، كالخبر في أن لا وصية لوارث[٥٠].

البصري

الصياغة الثالثة هي صياغة الفقيه والمتكلّم المعتزلي، تلميذ عبد الجبّار، أبو الحسين محمّد بن علي ابن الطيّب البصري (توفّي سنة ٤٣٦/ ١٠٤٤). يتابع البصري معلّمه عن كثب في التقسيم الأساسي للأخبار، مضيفاً هنا وهناك بعض الدقائق كأهمّية البحث في أحوال ناقل الخبر ومن نقل إليه الخبر، عند النظر في بعض الأخبار[٥١]. غير أن المقطع الأوضح تعلّقاً بالأخبار التاريخية هو موضع يحاجُّ فيه البصري خصوماً لا يسمّيهم في خبر الواحد، وهل يوجب علماً:

> وإن قالوا: إنما نعلم صدق بعض أخبار الآحاد دون بعض! قيل: أتعلمون ذلك ضرورة أو اكتساباً؟ فإن قالوا: ضرورة! قيل: هذا باطل،

---

(٥٠) البغدادي، **أصول**، ص ١٢-١٣.

(٥١) البصري، **المعتمد**، ج ٢، ص ٥٤٦ وما يليها.

لأنه ليس يكفي مجرّد الخبر في وقوفنا على مخبره من دون أن نلحظ أموراً أُخر. فإن كنا عالمين بالمخبر عنه، فإنما يقتضي علمنا به اكتساباً. وتلك الأمور إما أن ترجع إلى أحوال المخبِر، وإما أن ترجع إلى غير أحواله. ومثال الثاني اقتران الواعية وحضور الجنازة بالخبر عن الموت. وأما أحوال المخبر، فنحو أن يكون له صارف عن الكذب في ذلك الخبر، ولا يكون له داع إليه، نحو أن يكون متحفّظاً من الكذب، نافراً عنه في الجملة. ونحو أن يكون رسولاً من سلطان يذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه. فعقوبة السلطان تصرفه عن الكذب. ونحو أن يخبر الإنسان بأسعار بلده، وهو ذو مروءة تصرفه عن الكذب، ولا يكون له إلى الكذب في ذلك داع. ونحو أن يكون الإنسان مهتمّاً بأمر من الأمور متشاغلاً به، فيُسأل عن غرَّة، فيخبر عنه في الحال؛ فيعلم أنه لم يفكّر فيه. فيدعوه إلى الكذب داع، مع علمنا بأن كونه كذباً يُصرَف عنه. وهذه الأمور تقتضي أن لا غرض للمخبر في الكذب. فيبطل بذلك أن يتعمّد الكذب. فيعلم أنه إنّما تعمّد الصدق. وإن قالوا: إنّما نعلم صدق خبر الواحد استدلالاً بما ذكرتموه الآن! قيل: ليس فيما ذكرنا ما يؤدّي إلى العلم. لأنه قد يخبرنا الإنسان بموت المريض، ويكون غرضُ أهله بالصراخ عليه وإحضار الجنازة إيهام السلطان موته ليسلم منه؛ أو يكون قد أغمي عليه، أو يكون قد مات فجأة. وقد يكون الإنسان شديد التحفّظ من الكذب في الظاهر، دون الباطن. وقد يعدل عنه في بعض الأشياء دون البعض. وقد يكون الإنسان مهتمّاً بما يسأل عنه ويُظهر أنه مهتمّ لغيره؛ فإذا سئل عنه أظهر أنه قد نُبّه عليه وقد كان ساهياً عنه، ثم أجاب عنه ليوهم أنه لم يتعمّد الكذب فيه وقد يسبق من الإنسان يمين في أن يكذب في سعر الأشياء، أو يكون غرضه أن يعجب الناس بغلاء الأسعار أو رخصها، وإن كان كاذباً. أو يكون له غرض في نفاق سلعته أو سلعة صديقه. وقد يشتبه عليه الحال في ذلك، فيخبر بالكذب وإن لم يتعمّده. وقد يرغب رسولُ السلطان بالمال الجزيل في

أن يخبر رعيّة السلطان وجيشه بأمر السلطان إيّاهم بالخروج إليه. وربما أمره السلطان بالكذب في ذلك إما استهزاء، وإما اختباراً لطاعة جنده. وإذا أمكنت هذه الوجوه، لم يعلم أنه لا غرض للمخبر إلا الصدق. فلم يعلم صدقه، وإن غلب الظن[٥٢].

هنا، عند البصري، يحتلّ تفسير الدليل التاريخي العادي محل الصدارة. والأمثلة المختارة للتحليل تدلّ على اهتمام بالطريقة التي يتمّ بها الإخبار عن وقائع الحياة اليومية ونوع النقد التي هي عرضة له.

ابن حزم

الصياغة الأخيرة هي صياغة الفقيه والمتكلّم ومؤرّخ الفرق ورجل الأدب الأندلسي أبو محمّد ابن حزم (توفّي سنة ٤٥٦/ ١٠٦٤). كان ابن حزم من غلاة القائلين بالظاهر، مفكّراً اطّرح الكثير من علم الكلام في عصره باسم العودة إلى ظاهر نصّ القرآن والسنّة، وتفسيره عند الضرورة لا بالمجاز والتشبيه لا بالمنطق الأرسطوطاليسي. وقد جعلته جدة نظامه الفكري خصماً مستهاباً لكثير من التيّارات الفكرية السائدة في عصره، وذلك لأن أفكاره كانت تتقاطع وتتعارض مع المواقف التقليدية والتوليفات دون الانتماء إلى أي مذهب معروف. كان شديد الاهتمام بالأخبار سواء من حيث وضعها الشرعي أم المعرفي، وبالعلوم الإنسانية وبقيمة التاريخ للأخلاق والسياسة. ولذلك كانت صياغته أوسع نطاقاً من الثلاث الأولى التي بيّناها آنفاً.

من وجهة النظر المعرفية، ربما كانت طريقته في تحليل مشكلة التواطؤ في تلفيق الأخبار من أكثر الملامح أصالة في مناقشة الأخبار.

---

(٥٢) البصري، **المعتمد**، ج ٢، ص ٥٦٨-٥٧٠.

فبعدما ذهب إلى أن الكذب والتواطؤ يجوز على الواحد والكثرة، يعمد إلى تعريف الخبر الموجب للعلم الضروري كما يلي:

إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك وقد تيقّنا أنهما لم يتلقيا ولا دسسا ولا كانت لهما رغبة في ما أخبرا به ولا رهبة منه ولم يعلم أحدهما بالآخر فحدث كل واحد منهما مفترقاً عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شكّ من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه. وهذا الذي قلنا يعلمه حسّاً من تدبره ورعاه في ما يرده كل يوم من أخبار زمانه من موت أو ولادة أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة وغير ذلك. ولو أنك تكلّف إنساناً واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه... فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان وكلّفت كل واحد منهما توليد حديث كاذب، لما جاز بوجه من الوجوه أن يتّفقا فيه من أوّله إلى آخره... والذي شاهدنا اتّفاق شاعرين في نصف بيت شاهدنا ذلك مرّتين من عمرنا فقط[٥٣].

مسألة **طول** الخبر من أهم ملامح تحليل ابن حزم هذا. فيه تطرح مشكلة التواطؤ وتضرب الأمثلة على ما قد يواجهه المؤرّخون في الكثير من الأحيان، عندما ينازلون مشاكل مثل صحّة الخبر مقابل تكوُّن بعض التراثات التاريخية المحدّدة وتطوّرها.

تفحّص الصياغات الأربع

بداية، من الواضح في تحليل الصياغات الأربع ومحاولة فهم طبيعة السجال على الأخبار ومداه أنه قد تمّ بلوغ مرحلة اعترف فيها

(٥٣) ابن حزم، **إحكام**، ج ١، ص ١٠٧-١٠٨، وراجع **الفصل**، ج ٥، ص ١١٨-١١٩.

الجميع بالمكوّنات الأساسية لنظرية معيّنة في المعرفة وذلك على الرغم من الفوارق الكلامية الشكلية بين المعتزلة، مثلاً، وخصومهم. فتطرُّف النظّام، مثلاً، في اطِّراح الإجماع والتواتر موضع اعتراض من قبل الجميع. ومما يشترك فيه الكلّ أيضاً التمييز بين العلم الضروري والعلم المكتسب، وبين الخبر الموجب للعمل والخبر الموجب للعلم. ومن الواضح أيضاً أن معظم هذا السجال، لا كلّه طبعاً، يدور حول الحديث النبوي وما قد يستعمل له في الأحكام الشرعية، ولا سيّما الوضع الإشكالي لخبر الآحاد.

ومن أبرز الفوارق بين هذه الصياغات نوع المعرفة المستمدّة من خبر يصرُّ المتكلّمان المعتزليان على تسميته ظنّاً بينما يصفه البغدادي بالصدق ويعدّه مستفيضاً. فمن ذلك أن كثيراً من الأخبار عن نهاية العالم يجب أن تخضع للتأويل عند المعتزليين بينما تقبل كما رويت عند البغدادي. ويشكّل الإسناد موضع تباين آخر. فالكلمة نفسها لا تتواتر كثيراً في أعمال عبد الجبّار والبصري. ومن الجائز أن يكون ما يصفه الاثنان بالنظر في أحوال الخبر وناقله يستدعي أكثر من مجرّد النقد التقليدي للإسناد عند البغدادي[٥٤]. ذلك أنه يعني أن امتحان المتن والإسناد يجب ألاّ يسفر عن أي أثر لمذهب يمكن وصفه بأبعد شبهة أنه فاسد. وتكشف صرامة هذا التدقيق عن آثار النزعة المعتزلية إلى اطّراح كثير من الأخبار لاعتبارها غير موثوقة في معرض الدفاع عن المذهب. يضاف إلى ذلك أن للعلاقة بين العلم الضروري والعلم المكتسب مدخلاً في هذه القضية.

فقد رأى البغدادي أن العلم الضروري أساس العلم المكتسب وأن

---

(٥٤) انظر الحاشية ٣٩ أعلاه.

العلم المكتسب قد يغدو ضرورياً إذا قلب اللّه العادة. أما عبد الجبّار فقد عدَّ العقل والاستدلال أساساً للتكليف وهذا يستتبع التمحيص الدقيق لسائر أنواع الأخبار التي ليست ضرورية، بالمعنى الحصري.

وفي الجملة، فقد تبيّن أن القصد العقلاني، والرغبة النفسية، والإمكان والأرجحية وطريقة وقوع التواطؤ كلّها مؤثّرة في تحديد صدق الأخبار أو كذبها. وتأطير الأخبار في نظريات للمعرفة كان من إنجازات المتكلّمين. وقد كان من شأن ذلك توسيع مدى الاصطلاحات والمواضيع التي تحكم مناقشة هذه المسائل. والفضل الأكبر في عملية التوسّع في استعمال تصوُّر الخبر يجب أن يحسب للمعتزلة. فهم كانوا أوّل من حاجَّ على نحو منظَّم بأن الغاية التي يُرجى الخبر لأجلها تحدِّد صدقه بصورة حاسمة[٥٥].

المعجزة والعادة

العالم الذهني للفكر والكتابة التاريخيين المستلهمين من الحكمة كانت تظلّله مسألة المعجزات وما هو ممكن أو ممتنع على اللّه والناس. وكان يتّصل بهذا مسألة ما هو طبيعي وما هو فائق للطبيعة، والتعريف الدقيق للعادة ولخرق العادة. وقد أثيرت بعض ملامح هذا الموضوع في فصول سابقة. ويظلّ من المهمّ أن نحاول تحديد مقوّمات العادة في هذا التراث المخصوص من الفكر التاريخي من أجل استتمام مفهومه لما هو مقبول في الأخبار وما هو غير مقبول فيها. وثمّة سبب أعمّ للقيام بهذه المحاولة. ذلك أن تعريف المعجزة والمعتاد هو من المواضع التي يمكن الإحاطة فيها بالفروق بين تصوّري

---

(٥٥) الحجاج الأحسن إقناعاً تجده في **المغني** لعبد الجبّار، ج ١٦، ص ١٨-١٩.

القرون الوسطى والعصر الحديث لماهية المعرفة المقبولة.

لم يكن السياق التاريخي الذي نوقشت فيه مسألة المعجزات بين القرنين الثالث والخامس/ التاسع والحادي عشر ثابتاً، طبعاً. ذلك أن دخول العلم والفلسفة اليونانيين والهنديين، في القسم الأوّل من هذه الفترة، إلى مجتمع عربي ـ إسلامي إمبراطوري كان قد شرع في تنظيم مؤسساته وقوانينه وهيكلياته الاجتماعية الاقتصادية ومهاراته اللاهوتية والسجالية الأساسية وترشيدها، خلق جوّاً يمكن أن يقارن فيه الطبيعي بما هو فائق للطبيعة. ومن الجائز أن يُقال إن السجال على خلق القرآن كان نقطة تحوُّل في هذه المسألة أيضاً. ألم يكن القول بأن القرآن مخلوق دعوة إلى التأمّل في علاقة اللّه بالعالم المخلوق؟ فالقرآن المخلوق مخلوق حتماً في الزمان والمكان وهو لذلك ينتمي إلى العالم «الطبيعي» أكثر من قرآن غير مخلوق.

وفي القسم الأخير من هذه الفترة كانت لمسألة النبوّة أهمّية مركزية. فمن ذلك أن بعض الفلاسفة والمتصوّفة فضلاً عن نشوء حركة دينية ذات جاذبية فكرية وشعبية قوية، عنيت الإسماعيلية، قد شكّلوا تحدّياً لعلم الكلام السنّي والشيعي على السواء. فالقول بأزلية العالم، وبإنكار معجزات الأنبياء، وإمكانية التجسّد الإلهي وإنكار انقطاع حبل النبوّة ببعثة محمّد قد استجرَّ ردّاً ثابت القوّة من المتكلّمين الذين راحوا يرصّون صفوفهم شيئاً فشيئاً. كان المطلوب قبل كل شيء إعادة تعريف النبوّة وتسليحها بـ «حجج» من علم الكلام.

ولكن من الجائز أن يقال إن السجال قد بدأ مع النظّام، الكلّي الحضور، الذي نوقشت آراؤه المنافية للتقاليد آنفاً. فمن المعقول أن تكون آراء النظّام المذكورة في المعجزات مستلهمة من اهتمامه بما يمكن تسميته استقلال الطبيعة النسبي. فقد قبل النظّام بحدوث

الرهانات والمسوخ والعجائب في الطبيعة. ويتوكّد تصديق ذلك عنده إذا أخبر به نبيّ أو خبّر به عن نبي[٥٦]. أما حيال معجزات محمّد، فقد كان موقفه متردّداً وغير يسير على الفهم. ومن شبه اليقين أنه شكّك في انشقاق القمر، وهي معجزة مذكورة في القرآن وذلك على أساس (١) أنها لو حدثت بالمعنى الحرفي، إذن، لروت خبرها سائر الأمم و(٢) أنه من الجائز أن يكون ذلك أمراً سيحدث في المستقبل ولم يحدث في الماضي[٥٧]. ومن الثابت أيضاً أنه قبل بإمكانية المعجزات التبريرية. ولعل ما كرهه النظّام هو أن يفضي القبول المطلق بالمعجزات النبوية إلى انتزاع شيء من الأساس العقلي للإيمان. فالمعجز ممكن ولكنه يحتاج إلى تثبيت، كالخبر الصحيح الرواية.

وكان غيره من المفكّرين أوغل منه في الشكّ. ويروى، مثلاً، أن الطبيب ـ الفيلسوف محمّد بن زكريا الرازي (توفّي ٣١٣/ ٩٢٥) كان شديد الاهتمام بمسألة المعجزات. ويقال إنه «قال. . . في باب المعجزات قولاً كثيراً وجعله سؤالاً وجواباً وضعّف فيه حجج من ادّعى المعجزات للأنبياء». ويبدو أنه قال إن معجزات محمّد قد رواها رجل أو اثنان أو ثلاثة وأن التواطؤ في الرواية جائز منهم. ويبدو أيضاً أنه ذكر حيل المشعوذين والسحرة وتكهّن الكهّان في جملة الأدلة على إنكار المعجزات.

---

(٥٦) الجاحظ، **الحيوان**، ج ٤، ص ٧٣.

(٥٧) عبد الجبّار. **تثبيت**، ج ١، ص ٥٥. ثمة مناقشة مناسبة، وإن لم تكن وافية، لهذه المسألة في H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976), pp. 569-700. ولا يمكن الركون تماماً إلى ما ينسبه البغدادي إلى النّظام من آراء في المعجزات، مثلاً في **الفرق**، ص ١٢٨، ١٣٥.

كان تشكيك الرازي، الذي ترقى أصوله إلى المفكّرين اليونانيين ما قبل السقراطيين، بعيد الأثر في تحقيق بعض التغيير في أنماط التفكير السائدة حيال هذا الموضوع[٥٨]. فعلم اللاهوت، الذي يظهر في عدة تراثات ثقافية بمظهر عملية إنقاذية، قد اضطر إلى ابتكار حلول توفّق بين القدرة الإلهية ومجرى حوادث الطبيعة.

وقد كان من شأن كتاب مستطرف في كتابة التاريخ من وجهة نظر معتزلية، ومن تأليف المطهَّر بن طاهر المقدسي (كتب سنة ٣٥٥/ ٩٦٦) أن يتقدَّم بالجدال على المعجزات ويتوسّع فيه. والمقطع الحاسم يقول ما يلي:

> قد يكون الشيء معجزة في وقت وهو بعينه غير معجزة في وقت آخر ويكون معجزة لقوم وغير معجزة لقوم ويكون الشيء باجتماع أجزائه معجزة ويكون جزء منه على الانفراد غير معجزة قال وذلك قولنا إن النبي صلعم نُصر ببدرٍ. . . والقرآن[٥٩].

فالمعجزة تنسب، إذن، إلى زمن وظرف. والمعجزات لا تجري إلاّ على أيدي الأنبياء أو في زمنهم. ففي قصّة أهل الكهف القرآنية،

---

(٥٨) آراء الرازي مذكورة في **أعلام النبوّة** لأبي حاتم الرازي، ص ١٩١-١٩٢. أما عن المفكّرين ما قبل سقراط وسوى ذلك من السوابق، انظر Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law*, pp. 41-60. وعن تأثيره، انظر الحاشية ٦١ أدناه.

(٥٩) المقدسي، **البدء**، ج ٤، ص ١٧٥-١٧٦؛ وعن المقدسي انظر T. Khalidi, "Mu'tazilite Historiography: Maqdisi's *K. al-Bad' Wa'l Ta'rikh*", *Journal of Near Eastern Studies*, 35/1 (Jan. 1967), 1-12; وراجع عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ١٨٢-١٨٤ والباقلاّني، **البيان**، الفقرات ١٤-١٦.

مثلاً، كان في زمن أصحاب الكهف نبي من الأنبياء أو كانوا هم أنبياء أو فيهم نبي[٦٠]. وإذا ما نقل خبر معجزة نقلاً دقيقاً ولم يعرف خبر نبي كان في ذلك الوقت، فقد يحتاج المرء إلى تأوُّل ذلك تأويلاً مجازياً.

أما في ما يتعلّق بمعجزات محمّد فيمكن التمييز عند المطهَّر بن طاهر بين ثلاثة أنماط. أوّلاً، تكون المعجزة صحيحة إذا ذكرت في القرآن أو في خبر ثقة، بصرف النظر عن وجود نظائر لها في الطبيعة أو عدمه. والقرآن نفسه معجزة لانتفاء الردّ على التحدّي بالإتيان بمثله، ولبلاغته وإنبائه بالحادثات. ثانياً، هناك مجموعة من المعجزات في سيرة محمّد كتكلّم الذئب وحنين غصن الشجرة إلى محمّد وما أشبه. وهي تضمّ أخباراً ضعيفة الإسناد ولا ينبغي التسليم بصحّتها. ثالثاً، هناك أخبار بأن النبي كان بلا ظلّ ولا رائحة لبدنه، وما إلى ذلك. وهذه تفتقر إلى إسناد صحيح ولا نظائر لها في الطبيعة وينبغي اطراحها لذلك[٦١]. أما كرامات الأولياء فإن من رأي المعتزلة تكذيبها وردّها، خلافاً للأشاعرة[٦٢].

وجاء العصر اللاحق بتحدّيات جديدة. فمناقشة المعجزات لم تعد ترتكز إلى التناغم المكتشف أو المفترض بين الإلهي والطبيعي أو بين اللاهوت والعلم. بل إن «أصحاب البدع»، الإسماعيليين في مصر

---

(٦٠) المقدسي، **البدء**، ج ٣، ص ٢٩-١٣٤.

(٦١) المقدسي، **البدء**، ج ٥، ص ٣. يعرب المقدسي عن تأييده للعمل الموسوم بكتاب الخواصّ لمحمد بن زكريا الرازي في **البدء**، ج ٤، ص ٩٢ وما يليها. وقد كان هذا الكتاب، المفقود الآن، مخصّصاً بصورة شبه يقينية لتفحّص الخواصّ الطبيعية للأجسام. وانظر أيضاً البيروني، **رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي**، ص ٢١، رقم ١٨٣.

(٦٢) انظر، مثلاً، عبد الجبّار، **المغني**، ج ١٥، ص ٢٢٦ وما يليها، ٢٤١-٢٤٣.

والشام والجزيرة العربية إضافة إلى «أولياء» المتصوّفين، هم الذين غدوا أهداف السجال الكلامي على المعجزات. فالطائفة الأولى أعلنوا قدوم القائم، وهو شخصية مسيحانية، بشيراً بعصر جديد يختلف اختلافاً عجائبياً عن الأعصر السابقة؛ أما الثانية فكان أصحابها يقومون «بمعجزات» في القول والفعل خلَّفت أثراً باقياً في مخيّلة أتباعهم. كان الفريقان يبشّران بحقيقة خرق العادات الطبيعية، التي باتت أحفل بالعجائب بفضل الدعاوة أو الانتصارات الباهرة أو العلوم السرّية. وقد بات هؤلاء أنفسهم «التحدّي» للقرآن والنبي، التحدّي الذي لم يزل علماء الكلام يتمسّكون بأنه لم يقم له أحد قط.

في هذا الإطار نجد في «تثبيت دلائل النبوّة»، كتاب عبد الجبار الأكبر في النبوّة، رنَّة تحدٍّ، وإن كان الكتاب نفسه تشوبه بعض الكآبة حيال حال العلم والإسلام في عصره. يذهب عبد الجبّار إلى أن حياة محمّد كانت في ذاتها معجزة حقيقية، عملية تاريخية انتصارية رفعت النبي خلافاً لكل الاحتمالات وكل العادات الطبيعية، من موقع الضعف المهين إلى موقع القوّة الكبرى. وقد تحقّقت تنبؤاته عن المستقبل بحيث قضي على أعدائه وتمّ له ما رسم. أما صحابته فقد تبيّن أنهم «خير أمة أخرجت للناس»، على ما جاء في القرآن. أوَليس أن من عادة الناس إذا ما امتلكوا السلطة أن يسيئوا استعمالها ويتصرّفوا كالطغاة المستبدّين(٦٣)؟ غير أن خلفاءه الراشدين، وهنا المعجزة، عاشوا حيوات مثالية في البساطة والتقوى. حتى انحطاط الإسلام في آخر الزمان تنبّأ به محمّد(٦٤).

---

(٦٣) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ١، ص ٣٤.
(٦٤) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ١، ص ٣٣٩–٣٤٠.

وسجلّ الإسماعيليين التاريخي، الفاطميون منهم والقرامطة، مشين في نظر عبد الجبّار، إذا ما قورن بهذا السجلّ. وإن هؤلاء المبتدعين، في عنفهم الغاشم ومذهبهم الأخرق، لا يجدون السبيل إلى الاتّفاق على من كان المهدي عندهم في الحقيقة. مرة إثر أخرى، يمنّي الناس بحكم خارق للعادة في عدله ثم ينتهي هذا الحكم بإخفاق مستزرى[٦٥]. والواقع أن مجرّد المقارنة بين السجلين التاريخيين كفيلة بإقناع أي عاقل بصحّة نبوّة محمّد، وفي تأويلها السنّي والمعتزلي، كما قد يجوز لنا أن نضيف. ذلك أن عبد الجبّار لا يعفّ عن الشيعة الذين قالوا إن عليّاً قد أوصي به إماماً بعد محمّد، وإن كان يشيد بمزايا علي الخاصّة[٦٦].

ففي عصر شهد الإكثار من استعمال المعجزة والعادة أسلحة في السجال، سعى عبد الجبّار لا إلى تعريف المعجز تعريفاً نظرياً فحسب بل سعى أيضاً إلى مراجعة سجلّ الفرق الإسلامية على اختلافها من أجل البرهنة على الإعجاز التاريخي للنبوّة المحمّدية[٦٧].

ولكن ما هي العادة على وجه التحديد؟ الآيات التي تنقض العادة لا تحصى، عند عبد الجبّار، وهي كثيرة كثرة الأحوال التي انتصر فيها محمّد أو أنجز شيئاً خلافاً لكل التوقعات. والكثير منها مذكور أو متوقّع في القرآن. فهناك، مثلاً، أحوال لو قال فيها محمّد غير ما قال لكان أحسن تدبيراً بمقتضى «العادة» أو لو باح بما أوحي إليه ولم

(٦٥) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ٢، ص ٥١٧.

(٦٦) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ٢، ص ٥١٠.

(٦٧) تجد مناقشة المعجزات على نحو نظري أكثر في **المغني**، ج ١٥. وقد نذر عبد الجبّار عدة صفحات من كتاب **التثبيت** لمهاجمة سجلّ النصرانية التاريخي.

يخالفه أحد لكان أمراً مستحيلاً. وثمة أحول كان تحدّيه فيها لأعداءٍ كثر شديدي البأس بمنزلة الأفعال التي يجانبها الإنسان العاقل لولا أنه كان مستوثقاً من غوث اللّه. وثمَّة أحوال أخرى كان أتباعه تركوه فيها لو شعروا بأدنى شكّ في صدقه، ولا سيّما أن ذلك كان يكون سهلاً عليهم لما كان يكلّفهم إيّاه محمّد من مطالب شاقّة. كذلك، هناك أحوال يكيل فيها القرآن الإهانات لمعاصري محمّد ويتحدّاهم لمجادلته، غير أنّهم لم يجدوا، مع ما هم عليه من عزّة وأنفة، أيّة حجّة على محمّد ولا سبيل للذود عن عرضهم(٦٨).

ويعرَّف نقض العادة بأنه «زيادة على الأمر المعتاد». إنه المبالغة في الواقع، كما في المثل الذي يضربه الجبائيون من المعتزلة والذي يذكره عبد الجبّار موافقاً:

ما ننكر أن يكون قد كان قبل مبعث النبي شيء من انقضاض الكواكب ولكنا قد علمنا بالدليل الذي قدّمنا أنه قد حدث عند مبعث النبي شيء انتقضت به العادة وامتلأت السماء به فتلك الزيادة على الأمر المعتاد هي الحجّة. فصار ذلك بمنزلة الطوفان فإن الماء قد كان قبل نوح، عليه السلام، يزيد زيادات كثيرة معروفة معتادة. فلما جاء نوح، صلّى اللّه عليه، زاد الماء زيادة انتقضت به العادة وخرج عن الأمر المعتاد فكانت تلك الزيادة هي الآية وهي الحجّة(٦٩).

---

(٦٨) عن التدبير والحزم، انظر تثبيت، ج ١، ص ١٦، ٥٦-٥٧؛ عن غوث اللّه، انظر تثبيت، ج ١، ص ٤١؛ وعن مغادرة الأتباع، انظر تثبيت، ج ١، ص ٦٧؛ عن التحدّي بالمجادلة، انظر تثبيت، ج ٢، ص ٣٦٠-٣٦٢. وفي التثبيت، ج ٢، ص ٣٦١، يتّهم عبد الجبّار النصارى بالممانعة في استخدام العقل والنظر والفلاسفة بالممانعة في مجادلة المتكلّمين واتهامهم بالسفسطة.

(٦٩) عبد الجبّار، تثبيت، ج ١، ص ٦٩. ويناقش عبد الجبّار العادة أيضاً في المغني، ج ١٥، ص ١٨٢ وما يليها، ٣٦٦، ٣٧٦، وج١٦ ص ٣٣٧ وما =

ولذلك فإن سوق عبد الجبّار الأمثلة التاريخية لواحد تلو الآخر إنما يقصد منه البرهان على صحّة النبوّة المحمّدية بمجرّد كثرة الأدلة عليها وكثافة الحجج على أعدائها ومنافسيها والمنتقصين منها. فالمعجزات والآيات التي تنقض العادة يكمل بعضها بعضاً بحيث يسوغ للمرء، مثلاً، أن يستدلّ على نبوّة محمّد من بلاغة القرآن دون أن يعرف شيئاً عن تنبّؤ القرآن بما يكون والعكس بالعكس[٧٠]. غير أن الموقف المعتزلي من المعجزات كان، بمعنى ما، أكاديمياً. ذلك أنهم لما كانوا يعتقدون أن المعجزات إنما هي أصلاً ظواهر تبريرية صنعها اللّه دلائل على صحّة النبوّة، ويعتقدون طبعاً أن النبوّة انتهت بمحمّد، فقد عدَّ المعتزلة المعجزات ظواهر من الماضي. وقد نظر عبد الجبّار بارتياح إلى هذا الوضع لأنه ذهب إلى أن السبب في كون كثير من الفلاسفة النصارى غير مؤمنين هو أن ديانتهم متساهلة في شأن استمرار حدوث الآيات والمعجزات[٧١]. وقد تعامل عبد الجبّار بمزيد من الخشونة مع تنبّؤات المنجّمين والطلاسم وسوى ذلك من الظواهر شبه الطبيعية. فالتنجيم لعبة تخطئ وتصيب وليست بأفضل من ألعاب الصدفة التي يلعبها الصبيان والجهّال. أما الطلاسم فهي غرائب جغرافية خلقها اللّه لمصلحة لا يعلمها إلاّ هو[٧٢]. أما خطرها فهو أنه:

= يليها. وفي **المغني**، ج ١٥، ص ٣٦٦ و٣٧٦ يذهب عبد الجبّار إلى أن العادة هي التي تقوّي خبر الواحد بحيث يتحوّل الظنّ إلى علم مع تزايد عدد النقلة.

(٧٠) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ٢، ص ٥٠٩ وج١، ص ٨٦.

(٧١) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ١، ص ١٧٥، ٢٠٨-٢٠٩.

(٧٢) عن الظاهرتين، انظر عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ١، ص ١٧٦-١٧٩. ويذهب ابن حزم في **الفصل**، ج ٥، ص ٤ إلى أن الطلاسم شبيهة بالقوى المغناطيسية =

ربّما وقع لبعض المؤرّخين والإخباريين ممن لا علم له بصنعة الكلام مثل هذه الكتب والأخبار فيذكرها ويضمنها كتبه فيقرأها من لا علم له ولا سأل العلماء عنها فيتحيّر ويضلّ[٧٣].

وقد اشترك متكلّمو القرن الخامس/ الحادي عشر، من المعتزلة والأشاعرة على السواء، في كثير من الآراء حيال هذه القضايا، وذلك على الرغم من خلافاتهم السابقة في شأن العلل الثواني (السببية) وما تعلّق منها بالعادة والمعجزة. فالمتكلّم الأشعري أبو بكر الباقلاّني (توفّي سنة ٤٠٣/ ١٠١٢) الذي كتب كتاباً مهمّاً في المعجزات، اتّخذ موقفاً يختلف عن موقف عبد الجبّار في التفاصيل لا في الجوهر. وقد سلَّم بأن المعجز يمكن أن يعدّ على نوعين، أحدهما لا يقدر عليه إلا اللّه وحده، أما النوع الثاني فهو مقدور للبشر في العادة ولكنه يصبح معجزاً عندما يكون زائداً عن المعتاد. فمن ذلك أن إحياء الموتى وخلق الأجسام وما أشبه، تقع في النوع الأوّل، وهو المعجز الإلهي حصراً. من ناحية ثانية، إن ألفاظ القرآن وجمله الفردية من مقدور البشر ولكن كمال تناظم النصّ كله هو المعجزة[٧٤].

كان السحر حقيقة واقعة، بالطبع، عند كل المتكلّمين. ولذلك، كانوا في حاجة إلى تمييز الفعل المعجز عن السحري، من أجل الحفاظ على سلامة الشهادة النبوية. ويرى الباقلاّني أن من السحر ما يكون بالآلات وخفّة اليد والإبهام. ومنه، وهو المذكور في القرآن

= التي وضعها اللّه واستخدمها الناس في العصور الخالية. وآثارها قد تظلّ قائمة غير أن الصناعة التي أنتجتها قد عفت.

(٧٣) عبد الجبّار، **تثبيت**، ج ١، ص ٧٥.

(٧٤) الباقلاّني، **بيان**، الفقرات ١٧-٢٨.

والحديث، ما هو عمل يضرّ وعقوبته الموت. خالق السحر الأصلي هو اللّه ولغايات لا يعلمها غيره. ولئن ادعى ساحر النبوّة لنفسه بسحره، ينسيه اللّه سحره فتبطل أعماله أو يمكّن غيره من السحرة من محاكاة أعماله وبذلك تبطل مزاعمه[٧٥].

أما العادة فقد عرّفها الباقلاّني بأنها نوع من التكرار أو الانتظام في المعرفة وفي الأمر المعروف. وهي لا يمكن أن تنسب إلى اللّه الذي يستحيل عليه التكرار بل إلى العاقل الذي يجد أن الأشياء تحدث أو تتكرّر على نحو منتظم. والعادات على أنواع. فمنها ما هو مشترك بين سائر الناس في كل الأزمان؛ ومنها ما هو مخصوص ببعض الناس دون بعض؛ وبعضها مخصوص بالزمان والمكان؛ وبعضها معتاد عند الإنس دون الجنّ أو الملائكة وبالعكس. ونقض نوع من العادات ليس بالضرورة نقضاً لغيرها. ولذلك كان على المعجزة أن تنقض عادة القبيل الذي يرسل النبي إليه: عادة الملائكة إذا كان النبي مرسلاً إلى الملائكة، وعادة الجنّ إذا كان مرسلاً إلى الجنّ وعادة الإنس إذا كان مرسلاً إلى الإنس[٧٦].

ولكن كان ثمّة فرق واحد مهمّ بين المعتزلة والأشاعرة في شأن المعجز. وهذا يتعلّق بكرامات الأولياء، التي ينكرها المعتزلة إجمالاً ويقرّ بها الأشاعرة. ويذهب عبد القاهر البغدادي، الأشعري، على سبيل المكايدة، إلى أن المعتزلة إنما أنكروا كرامات الأولياء لأنهم لا أولياء عندهم ليفاخروا بهم. وهو يعرّف الكرامات بأنها شبيهة

---

(٧٥) الباقلاّني، بيان، الفقرات ١٠٩-١١٨.

(٧٦) الباقلاّني، بيان، الفقرات ٥٧- ٦٥ عن العادة في الجدالات الكلاميّة العامّة والفلسفية انظر Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 544-558.

بالمعجزات من حيث إن الفئتين من نواقض العادات. والفرق الأساسي بينهما هو أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته بل يظهرها بين الناس ويتحدّى خصومه أن يأتوا بمثلها، بينما الولي يجتهد في إبقاء الكرامة سرّاً ولا يتصدّى للتحدّي ولا يزعم شيئاً. وإذا ما شاء اللّه أن يكشف الكرامة فإنه إنما يفعل ذلك من قبيل التنبيه على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده. وهناك فرق آخر وهو أن «صاحب المعجزة مأمون التبديل معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه»، بينما الكرامة لا تخلِّف هذا الأثر في صاحبها. أما قول المعتزلة بأن الكرامات تقدح في دلالة المعجزة على النبوّة فيردّ عليه البغدادي بأن دلالة المعجزة ليست مقصورة على النبوّة، بل هي دلالة الصدق فتارة تدلّ على الصدق في النبوّة، وتارة تدلّ على الإخلاص والصدق عند الولي(٧٧).

هنا تكمن نقطة مركزية في السجال الكلامي على المعجزت: هل يقدر اللّه على التحكّم في الطبيعة والنبوّة وهل يتحكّم فيها فعلاً؟ المسألة الأولى تتعلّق بقدرة اللّه المطلقة، وقد عدَّت المعجزات بمنزلة الشواهد على هذا التحكّم. وهذا ما لا خلاف فيه. أما المسألة الثانية فهي مسألة تاريخية وهنا ذهب المعتزلة إلى أن المعجز حدث تبريري، يريده اللّه دليلاً على صدق النبوّة؛ إلاّ أنهم أنكروا إقدامه على نقض العادات باطّراد من أجل سيل لا ينقطع من الأولياء الصالحين.

الزمان والفلاسفة

تصوّرات الزمان التي صادفناها حتى الآن انقسمت إلى زمان بشري وزمان إلهي. وقد قيس الزمان بالقرون والأجيال والسنين وسني

---

(٧٧) البغدادي، **أصول**، ص ١٧٤-١٧٥.

الملك. وفحصه البعض عن كثب فيما أرسله البعض الآخر ليمتدّ طويلاً في تواريخ الأمم القديمة. كانت بدايته ونهايته وشكله مسائل تصدّى لها بشغف قطاع واسع من العلماء، وعندما التفت الفلاسفة المسلمون إلى هذه «المسائل العويصة» كما سمّاها ابن رشد(٧٨)، اضطرّوا إلى معالجة جملة من المشاكل المترابطة ذات العلاقة بالطبيعيات وعلم الكلام. فالزمان والحركة والكمّية أمور لا تنفصل عن قضيّة أكبر وهي قضيّة علاقة اللّه بالعالم وكذلك بمسألة الأزل والخلق. ومما زاد الأمور تعقيداً أن الحركة، المتّصلة في معظم النقاشات الفلسفية بالزمان، كانت تعدُّ في نظر الكثيرين من علامات الحياة بحيث إن السموات هي، في عبارة ابن سينا، «حيوان مطيع للّه عزّ وجلّ»(٧٩).

وكان من شأن الفلاسفة اعتماد طيف واسع من النظريات حيال مسألة الزمان. وانطلاقاً من الفكرة الأرسطوطاليسية بأن «الزمان هو الحركة أو من أعراض الحركة»(٨٠)، ذهب الكندي (توفّي حوالي سنة ٢٥٢/٨٦٦)، وهو من أوائل الفلاسفة المسلمين، إلى أن الجرم والحركة والزمان متزامنة، بحيث لا يمكن القول بأن أيّاً منها يسبق الآخر أو يليه. ولما كان لا وجود لجرم لا نهاية له فإن الزمان الذي لا نهاية له مستحيل أيضاً. فالزمان كمية بحيث لا يمكن أن يوجد زمان

---

(٧٨) ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٢١.

(٧٩) ابن سينا، **النجاة**، ص ٢٥٨؛ راجع ابن طفيل. **حيّ بن يقظان**، ص ٥٤ و S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964), p. 63.

(٨٠) Aristotle, *Metaphysics*, 1071b 8-9.

لامتناه في الواقع. والعالم جرم ولذلك لا بدَّ له من بداية ونهاية[٨١].
كانت هذه نتيجة تتوافق مع النظرة الأشعرية وكذلك مع النظرة المعتزلية كما بيّنها المقدسي في كتاب «البدء والتاريخ» الذي يستهدف، بالدرجة الأولى، البرهان على خلق العالم.

غير أن اللقاء الفكري مع أفلوطين زاد في تعقيد مناقشة الزمان. ذلك أنه بين الزمان المتناهي والزمان اللامتناهي حُشر تصوّر الفيض الذي استلزم إعادة صوغ الزمان بما هو عملية أو حال من أحوال الوجود، كما استلزم تهذيب تصوُّري الأوّلية والأزل. فقد أحلّت نظرية جديدة للكون، تمثّلت خير تمثيل في الفارابي (توفّي سنة ٣٣٩/ ٩٥٠) محلّ اللّه الخالق في علم الكلام الإسلامي عالماً تراتبياً تتناظم فيه الموجودات بدءاً بالعلّة الأولى، فالعلل الثواني، فالعقل الفعّال، فالنفس، فالصورة والمادّة. والعلّة الأولى هي الكائن الوحيد الذي يمكن وصفه بأنه واحد في الحقيقة، تامّ، كامل، أزلي، مطلق. وما يصدر عن العلّة الأولى لا يليها في الزمان بل في الوجود، وهو تمييز شاع في معظم النظم الفكرية التي تأثّرت بالأفلاطونية المحدثة[٨٢].
وقد أثار هذا بدوره مسألة قِدَم العالم، موطن ضعف الفلاسفة إذ بدأوا يواجهون تدقيقاً متزايد الإرهاف والعدائية من جهة علماء الكلام التقليديين القائلين بالعالم المتناهي.

---

(٨١) الكندي، **رسائل**، ج ١، ص ١١٦-١٢٢، ١٩٤-١٩٨، ٢٠١-٢٠٧.
(٨٢) الفارابي، **السياسة المدنية**، ص ٤٨: «فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً بل إنما يتأخّر عنه بسائر أنحاء التأخّر».
ويكتب ابن سينا في **النجاة**، ص ١١٧: «فإذاً الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدّمه محدثه بالزمان والمدّة بل بالذات». وعن آراء ابن سينا وانتقاد الغزالي لها، انظر S.H. Nasr, *An Introduction*, pp. 202-14. و Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p.p. 444-445.

ولعلّ أشهر مناقشة فلسفية معروفة لمسألة قِدم العالم وخلقه هي تلك التي قام بها ابن رشد (توفّي سنة ٥٩٤/١١٩٨). في أيّامه كان الموضوع قد ازدهر حتى بات موضع نقاش عامّ، والفضل الأكبر في ذلك يعود إلى إدانة الغزالي المشهورة لأصحاب نظرية الفيض من الفلاسفة وتكفيرهم. غير أن ابن رشد لم يرَ سبباً موجباً للقول بأن القِدم أو الحدوث الزماني هما الخياران الوحيدان في وصف العالم. والزمان عند ابن رشد متّصل أو كما يقول «جماعة المتقدّم والمتأخّر»[٨٣]. وهو يعمل قاسماً للحركة بآناته التي لا نهاية لها، والتي يشبه كل منها بنقطة على دائرة وينبغي اعتباره «تابعاً لحركة أزلية مستديرة»[٨٤]. لا يمكن لأي جزء من الزمن أن يوجد بالفعل والزمان الحاضر مجرّد اصطلاح. واستناداً إلى هذه الحجج يخلص ابن رشد إلى أن العالم ليس قديماً في الحقيقة ولا محدثاً في الحقيقة لأن «المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علّة»[٨٥].

فالقول بأن الزمان لا يمكن أن يوجد بالفعل قطّ، والقول بأن من شأن إدراك الآن الحاضر أن يولّد شعوراً بالقَبْل والبَعْد، والقول بأن التقدّم ليس زمنياً فحسب، بل وجودياً، أقوال فلسفية عملت على نشر

---

(٨٣) ابن رشد، رسائل: **كتاب السماع الطبيعي**، ص ٥٠.

(٨٤) ابن رشد، **كتاب السماع**، ص ٥٢.

(٨٥) ابن رشد، **فصل**، ص ٢٠، انظر مناقشة هذه المشكلة في Barry S. Kogan, "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence" in Michael Marmura, ed., *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany: SUNY Press, 1984), pp. 203-35.

ما يمكن تسميته بالنظرة النفسية إلى الزمان[٨٦]. إن مناقشة القِدم والحدوث ومثلها تنامي الاهتمام بالزمان «الجيولوجي» استدعيا تصوّرات للزمان تمتدّ بعيداً وراء التصوّرات المبنية على اعتبارات التأريخ العادي والتقوى. فمن ذلك، مثلاً، أن ابن رشد يقدّم، في معرض مناقشة تحوّل الأرض إلى بحر وبالعكس، تحليلاً نادراً، نسبياً، لعلاقة التدوين التاريخي بتكل الحقب الدهرية:

فأما السبب في أن كانت بعض أجزاء الأرض تصير بحراً بعد أن كانت برّاً، وبرّاً بعد أن كانت بحراً... إذ كان قد تبيّن فساد الاسطقسات بالأجزاء... وأيضاً فقد يظهر ذلك بالحسّ مما يوجد في قيعان الأرض والغيطان من الصدف وغير ذلك من الأشياء التي لا توجد إلا في البحار... وأما السبب في أن لا تؤرّخ مثل هذه الحوادث حتى يصل إلينا فهو كما يقول أرسطو طول الدهر والأعصار وأن مثل هذه الحوادث لا يظهر إلاّ في آلاف من السنين، يعرض لذلك أن تختلف الألسنة والخطوط فيدرس ما يكتب من ذلك وإن بقي فليس يوجد من يقرأه كالخط الذي يوجد اليوم في هرمي مصر وأيضاً فقد يهلك جميع القوم الذين عاينوا ذلك واتصّل بهم ذلك الحادث وذلك إما من الطوفانات التي تحدث في العالم أو من الهواء الوبائي أو من الحروب[٨٧].

استلهمت الحركة الإسماعيلية جزئياً نفس المصادر الأرسطية والأفلاطونية المحدثة التي استلهمها الفلاسفة وقدّمت ما يمكن أن يعدّ

(٨٦) ويظهر ذلك بأجلى صوره في قول ابن رشد: «لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة»: انظر **كتاب السماع**، ص ٥١. وأهل الكهف على هذا القول مثال على مبدأ انعدام الزمن حيث ينعدم الوعي: انظر **كتاب السماع**، ص ٤٧.

(٨٧) ابن رشد، **رسائل**: **كتاب الآثار العلوية**، ص ٣١-٣٢.

أهم نسق للتاريخ الدوري أنتجته الثقافة العربية الإسلامية. ومن جوهر هذا النسق تصوّر دائري للزمان ينقسم إلى أدوار، وموازاة بين العالم الكبير والعالم الصغير بحيث إن الحوادث كلّها تكون واقعية ورمزية في آن معاً، ونظرة إلى التاريخ تخالف التصوّرات الإسلامية المعاصرة للماضي مخالفة جليّة.

ومن الكتب الإبداعية الأصيلة في تطوّر المذهب الإسماعيلي والتصوّر الإسماعيلي للزمان، كتاب «إثبات النبوات» لأبي يعقوب السجستاني (توفّي حوالي سنة ٣٦٠/ ٩٧٠). والكتاب المنقسم إلى سبعة فصول تعبِّر عن مركزية علم مغازي الأعداد في الصورة الإسماعيلية للكون، يفتقر إلى الفصل السابع، وهو يبدأ بعلم الكون ثم ينتقل إلى النبوّة وينتهي، في ما يبدو، بعلم الرموز. وهو يفترض وجود عالم هندسي على هيئة دوائر متراكزة حول مركز العقل تشع منه نفوس تتفاوت في واقعيتها من الأكثر إلى الأقلّ. ويربط العقلَ والنفوسَ نظامٌ من التوازيات الروحية والمادّية بعالم ما تحت القمر، والوجود بالتاريخ. والرسل مظهر من مظاهر عناية العالم الروحاني بالعالم الجسماني، والعقل الفرد هو الأول في سلسلة الرسل الذين يدعون الإنسان للشهادة على وجود الخالق.

والرسل وإن كانوا خير بني البشر غير أنهم يتفاوتون في الفضل والرتبة. والسبب المبيّن لهذا التفاوت يُستعمل لتقديم التصوّر الدَّوري للتاريخ:

وجب من هذه المقدمة أن تكون أشخاص الرسل بعضها فوق بعض بالدرجة والفضل وإنما وقع القصاص بين الرسل من أجل التفاضل الذي يكون بين الأمم من جهة ممر الأزمان فإنه قد يُقال إن الناس بزمانهم

أشبه منهم بآبائهم فإذاً يجب أن يكون كل زمان يقبل من آثار حركات الأجرام العلوية شيئاً من اللطافة والكثافة فيغيّر مزاج الناس وأخلاقهم فإذاً يجب بسبب ذلك أن يكون الرسول المرسَل إليهم على حسب ما قبلوه من لطافة الأجرام العلوية بواسطة الأجرام السفلية أو كثافتها[٨٨].

عن هذا الفرق في الرُّسُل والأدوار يصدر فرق في الرسائل التي تتوجّه كل منها تحديداً إلى عصر مخصوص. والرسائل تنزل بحيث يتاح لكل منها، في أي عصر بعينه، أن تبلغ غايتها القصوى والطبيعية. وهذا أمر تحتِّمه الطبيعة المادية للكون نفسه المنتظم بحركات الأجرام السماوية، فما على المرء إلا أن يتأمّل الكواكب الدائرة في مداراتها بسرعات متفاوتة ليقرّ بحكمة الخالق في بعث الرسائل على فترات متقطّعة متفاوتة. وهذا يتضمّن، في نظر أبي يعقوب، ضرورة نسخ الشرائع، وأسباب ذلك سبعة أيضاً وهي:

إن العلة الأولى التي يجب من أجلها نسخ الشريعة هي أنه بعد مرور زمن طويل تصبح الشريعة غير متلائمة وروح العصر الثاني وخاصة بعد تقدم الإنسان في مجال العلم والتطوّر وتوسّع مداركه وعقله أو عندما تأتي شريعة جديدة لتنسخ الشريعة التي قبلها بالرغم من أن موادها تكون أكثرها مأخوذة عنها... فالشرائع جميعها مأخوذة عن بعضها البعض وهي من نبع واحد... والعلّة الثانية هي أن جسم الإنسان ذو نهاية محدودة يصل إليها بعد مراحل والشريعة ذات نهاية محدودة فعندما تصل إليها تصبح قابلة للنسخ... والعلّة الثالثة هي أن لو ترك الناس جميعاً على شريعة واحدة واعتادوا استعمالها... فإنهم يحسبونها كالأشياء المعتادة المتعارفة وتخرج عن أن تكون عبادة اللّه جلّ جلاله[٨٩].

---

(٨٨) السجستاني، **إثبات**، ص ٤١-٤٢.

(٨٩) السجستاني، **إثبات**، ص ٧٦-٧٨.

وتتعلق أسباب أخرى، غير واضحة تماماً كلّها، بالحاجة إلى الكشف التدريجي عن الحكمة المستترة في كلّ شريعة وحاجة أهل زمان إلى التمتّع بالشريعة والحكمة الملائمتين لأيامهم، والتوازي بين حركات الكواكب السبعة والزمان في عالم ما تحت القمر، وحاجة البشر إلى البحث على الدوام في مسائل النجاة لأجل اختلاف الشرائع.

فالرسائل النبوية تعدُّ «علَّة الزمان»، لأن الشعائر المتكرّرة في الشرائع الدينية هي التي تحدّد معالم الزمان بفترات منتظمة بينما الزمان نفسه يفتقر إلى معالم طبيعية، فيتمدَّد ويتقلَّص بلا انتظام صارم(٩٠). وللزمان دوران أساسيان، دور الستر ودور الكشف. ودور الستر الحالي بدأ مع آدم الذي عقبه نوح وإبراهيم وموسى، وعيسى ومحمد. وكان كل منهم نبياً ناطقاً وكان يصحب كلاً منهم نبي صامت، الأول هو معلن الشريعة والثاني معلم حكمتها المستترة. ولكل صامت سبعة خلفاء، يتقدّم سابعهم ليصير ناطق الشريعة التالية. وقد عدَّ أبو يعقوب العصر الذي كان فيه على أهبّة أن يشهد نهاية دور الستر، حيث يظهر النبي السابع والأخير من هذا الدور، وهو القائم الذي يبدأ معه دور الكشف، وعندها يكشف عن الحقائق النهائية لكل الأديان.

النظرة الإسماعيلية إلى الزمان والنبوّة لا تكاد تشبه أي تصوّر عربي إسلامي للزمان. إلا أنها تكشف عن الآثار التي خلّفتها بعض المفاهيم الفلسفية للزمان بما هو قياس للنشاط النفسي. وهي تصف مسرحية كونية تتعاقب إلى ما لا نهاية له، في ما يبدو، بين الليل والنهار، الخفي والمعلن، التفكيك والتجدُّد، المعرفة العامة والشريعة والحكمة

---

(٩٠) السجستاني، **إثبات**، ص ١٠٦.

الخاصة والعرفان الروحاني[٩١]. وهي بوضوح ليست رواية لحوادث بل هي أشبه بتجلٍّ، أو بسلسلة تجلّيات دورية تنقاد فيها الطبيعة والزمان والنبوّة لإيقاع حدّده الصانع الحكيم.

التاريخ والفلاسفة

ربما كان التراث الفلسفي العربي الإسلامي انطلق، في ميله إلى اعتبار التاريخ موضوعاً قليل الأهميّة النظرية، من ملاحظات أرسطو الشهيرة في كتاب الشعر. فمن المعروف أن أرسطو قد ذهب، عند مقارنة التاريخ بالشعر، إلى أن الثاني أقرب إلى الفلسفة وأهم دلالة من الأول لأن عبارات الشعر كلّية بينما عبارات التاريخ جزئية[٩٢]. ويتناثر في مواضع متفرّقة من مجموع الكتابات الفلسفية العربية ملاحظات توحي بأن المعرفة التي يعطيها التاريخ إنما هي معرفة متدنّية الرتبة لا تفيد في أحسن الأحوال إلا نوعاً من الظنّ أو غالب الظنّ. ولا يذكر التاريخ البتة في كتاب إحصاء العلوم للفارابي، ولكنه يذكر في جملة أقدم الصناعات التي أنشأها الإنسان في مقطع من كتاب الحروف للفارابي سنعود إليه لاحقاً. وقد جاء أصرح هجوم على المكانة

(٩١) النظريات الإسماعيلية في الزمان تناقش بكثير من الإحساس في Henri Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (London: Kegen Paul International, 1983): see especially pp. 44 ff. and 176 ff. لمناقشة التطور والتاريخ.

(٩٢) Aristotle, *Poetics*, 1451b 39 to 1452 a 12 يفسّر أرسطو ذلك قائلاً إن الشعر يتناول «ما يمكن لهذ الصنف أو ذاك من الناس أن يفعله بصورة ضرورية أو مرجحة» بينما التاريخ يتناول «ما فعله السيبيادس، مثلاً، أو ما حلّ به».

المعرفية للتاريخ من قبل أبي البركات البغدادي (توفّي حوالي سنة ٥٦٠/ ١١٦٤) الذي كشف تدهوراً جوهرياً في موضوعه:

والمقدمات التي تُستعمل في ذلك لا تكون يقينية لأنها جزئية وراجعة إلى عرف وعادة بحسب زمان ووال وحكم وحاكم... وبحسب أحوال وقرائن لا يتّفق الناس كلّهم على العلم والمعرفة بها فإن من شاهد النبي الآمر بالسنّة وعرفه... لا يكون حكمه في القبول منه كحكم من يخبر عنه وكذلك من يخبر عن المخبر في ما بعد من الأزمان والأصقاع(٩٣).

ولكن علينا أن نميّز هنا بين موقف الفلاسفة من قيمة التاريخ النظرية وموقفهم من أهمّية الماضي. هنا أيضاً، ربما كانوا اتّبعوا أرسطو الذي يبدأ كتابه في النفس، مثلاً، بمراجعة مسهبة للنظريات السابقة في هذا الموضوع. يعمد أرسطو أصلاً إلى محاولة معرفة هل يمكن استخلاص أية فائدة من آراء السلف ولكنه يخلص إلى اطراحهم جميعاً من أجل الشروع في «بداية جديدة تماماً»(٩٤). غير أن الإحساس بالمديونية لتراث فلسفي مخصوص كان أعمق وأشمل بين الفلاسفة العرب الإسلاميين. فالكندي كان أول من صاغ شكل ومدى

---

(٩٣) البغدادي، **المعتبر**، ج ١، ص ٢٧٤. ربما كان البغدادي يردّد صدى نظرة سابقة مشابهة عند ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ص ٥، الذي يقسم العلوم إلى علوم تصحّ مبادئها في كل الأزمان وتلك التي تتعلّق مبادئها بالزمان والمكان. غير أن ابن سينا لا يناقش العلوم النسبية. وثمّة استثناء شهير في الخروج عن هذه النظرة المستهينة بالتاريخ عند أبي الحسن العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص ١١١-١١٢، الذي يجد أن التاريخ هو مادّة العلوم كلّها، وهي وجهة نظر يكاد المرء يسمها بميسم التاريخانية. غير أن ابن سينا أنكر بعنف علاقة العامري بالفلسفة: انظر **النجاة**، ص ٢٧١.

(٩٤) Aristotle, *De Animo*, 403b20 and 412a 1-7.

هذا الدين لليونان بقوله إن على المرء أن يشعر بالامتنان للعلماء السابقين «فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء» في المعرفة، لما يسّروه من وسائل يستعصي بلوغها على الجهد الفردي وحده، وما مهّدوه بذلك من سبل ترقّي المعرفة. وهو يقول، مردّداً شيئاً من أرسطو:

> فَحَسَنٌ بنا... أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك... وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان... مع العلّة العارضة لنا في ذلك... توقّياً سوءَ تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا(٩٥).

ويعرب ابن رشد عن امتنان مماثل لأسلافه الفلاسفة متوسّعاً في حجج الكندي بينما يقول الفارابي إن النظام الفلسفي الوحيد الجدير بهذا الاسم هو ذاك الذي وصل إلى أيامه من اليونانيين، من أفلاطون وأرسطو. ومن الجائز أن ابن سينا كان الفيلسوف الأكثر استعداداً لإعلان لامبالاته بأي تباين بين آرائه وآراء المشائيين وإن كان يقرُّ هو أيضاً، مع الامتنان، بتفوّق أفضلهم، أرسطو(٩٦).

ونظراً للاحترام العامّ الذي كانت تحظى به الفلسفة اليونانية فإن العناية بتاريخ العلوم كانت، في ما يبدو، نشاطاً مبكراً جداً، يرقى إلى بداية حركة الترجمة نفسها. فالرغبة في فهم تكوّن وتطوّر التراث الفلسفي وكذلك، وبصورة أخصّ، الطرق والوسائل التي وصل بها،

---

(٩٥) الكندي، **رسائل**، ج ١، ص ١٠٢-١٠٣.

(٩٦) عن ابن رشد، انظر **فصل المقال**، ص ٩-١١، عن الفارابي، انظر ترجمة محسن مهدي *Al Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969), para. 63; عن ابن سينا، انظر **منطق المشرقيين**، ص ٢-٣.

ربما عبّرت عن إحساس فلاسفة الإسلام بالعزلة داخل جماعة دينية معادية في أكثر الأحيان، لا عن شعور بالثقة. وقد عملت تواريخ العلوم هذه على ترويج النظرة القائلة إن للعلوم الفلسفية نسباً عريقاً، وليست غريبة عن الإسلام وعن عبادة اللّه اللائقة وإنه يجب تقبلها تقبل مجموع من الحكمة تراكم وتناقلته الأجيال من أمّة إلى أمّة. ومن أقدم تواريخ العلوم هذه تاريخ الأطبّاء لحنين بن إسحق (توفّي سنة ٢٨٩/ ٩١٠) الذي يحدّد بعضاً من أهمّ مواضيع هذه الأعمال كصدور صناعة الطبّ عن وحي إلهي والسجال حول كون هذا العلم يعتمد على التجربة أم على القياس، وعن مرحلة ما قبل جالينوس، ثم جالينوس «خاتم الأطبّاء، ثم شرّاح جالينوس[٩٧]. ولا شكّ في أن هذا تاريخ يقصد الإلماع إلى بعض المشابهات لتاريخ الأديان وإلى إضفاء الاحترام الفكري على ممارسي هذه الصناعة. وهو يوحي، على نحو ألطف مذهباً، بوجود سلسلة نسب من اليونانيين القدماء إلى أيام المؤلّف على سبيل إسباغ الشرعية على جماعة من المحترفين الذين كان نفر غير قليل منهم موضع ارتياب لكونهم غير مسلمين.

ومنذ القرن الرابع/ العاشر إلى القرن السابع/ الثالث عشر على وجه التحديد، غدت دوائر العلماء الإسلاميين مفرطة الانفتاح على فكرة أن الحكمة مسعى إنساني مشترك، على الأقلّ في الأمم التي تميّزها بيئتها الطبيعية عن غيرها، وتمكّنها من وضع مبادئ العلوم أو لممارسة الفنون والصناعات[٩٨]. وقد صنفت عدّة تواريخ للفلسفة والعلوم،

(٩٧) Franz Rosenthal, "Ishaq B. Hunayn's Tarih al-Atibba'", *Oriens*, 7 (1954) 55-80.

(٩٨) ترد بأخصر صورة وأوضحها في **السياسة المدنيّة** للفارابي، ص ٧٠-٧١، التي استمد المسعودي منها، حرفياً تقريباً، أفكاره الخاصّة في شأن الفروق =

وهناك عدّة مناقشات لتاريخ الحكمة وتطوّرها في مصنّفات فلسفية. والحكمة في أكثر هذه الأعمال تمتاز بشيئين: فهي تهاجر من أمّة إلى أمّة وتختفي ثم تعود إلى الظهور لجملة من الأسباب معقّدة. والشائع في الأمم المعدودة المعنيّة بالعلم النظري أن تكون سبعة أو ثمانية وهم: الهنود والفرس والكلدانيون والعبرانيون والروم والمصريون والعرب. أما الأمم الأخرى، كالصين والترك، فهم لم يبرعوا إلا في الحرف العملية وفنون التصوير(٩٩).

ونظراً إلى كون الأمم المهتمّة بالعلوم محدودة العدد، فقد لزم عن ذلك أن هجرات الحكمة عبر الزمان قد حصلت في دائرة مغلقة: من المصريين إلى العبرانيين إلى اليونانيين؛ من الكلدانيين إلى المصريين إلى اليونانيين إلى العرب؛ من العبرانيين والمصريين إلى اليونانيين والرومان إلى العرب؛ من الفرس إلى اليونانيين إلى الهنود إلى الفرس(١٠٠). وراء هذه الهجرات تقع تصوّرات للزمن تمتدّ أطول

= بين الأمم. ويخرج مسكويه عن المألوف في **الحكمة الخالدة**، ص ٣٧٥-٣٧٦، في رفضه الفروق الفكرية بين الأمم وقوله إن «عقول الأمم كلّها تتوافى على طريقة واحدة ولا تختلف باختلاف البقاع ولا تتغيّر بتغيّر الأزمنة».

(٩٩) ثمّة شرح نموذجي لهذه الأمم في صاعد، **طبقات الأمم**، ص ٧-٨.

(١٠٠) عن هذه المبادلات وسواها، انظر، مثلاً، صاعد، **طبقات**، ص ٢٢؛ *Alfarabi's Philolophy*, para. 53 الشهرزوري في عثمان أمين، **نصوص فلسفية**، ص ١٤، ١٥١-١٥٢، ١٦١-١٦٣، ١٦٧. عن مقارنات ملهمة، انظر التحليل المحكم بقلم Richard Southern, "Aspects of the European Tradition of Historical Writing 2, Hugh of St Victor and the Idea of Historical Development", *Transactions of the Royal Historical Society*, 21, (1971), 159-79.

فأطول مع اتّحاد الأرض والعالم على نحو أوثق في منظومات من الأفكار والعقائد. وتقع وراءها أيضاً محاولات لتحديد أسباب التطوّر والتدهور الفكريين، باتت ترتبط الآن بعدّة قرون من التاريخ العربي الإسلامي، وهو زمن كافٍ ليتيح لهذه المحاولات أمثلة محلّية من أحوال التقدّم والتقهقر السياسية والعسكرية.

لِمَ ترتقي العلوم وتنحطّ؟ يُطرح طيف من التفسيرات التي يتعلّق بعضها بالعلوم ذاتها ويتعلّق بعضها الآخر ببيئة هذه العلوم. فمن الأسباب الأولى الجوهرية، يرى الكندي أن الفلسفة تقوم بدور أساسي في تقدّم العلوم على وجه الجملة أو انحطاطها. وهكذا، فحيث تتراجع الفلسفة ينحطُّ علم الفلك إلى التنجيم ثم إلى عبادة النجوم والأصنام[١٠١]. ويقدم البيروني (توفّي سنة ٤٤٨/١٠٤٨) نموذجاً أرسطوطاليسياً:

ثم نعود إلى القائلين في العالم بالقِدَم فنقول: إنهم يعتقدون في العلوم والصناعات القدم أيضاً وإن العالم لم يخل قطّ منها ولكن من لا يتعسّف يزعم أنها تكون وقتاً بالقوة ووقتاً بالفعل. وذلك أنه يعرض للأمم أحوال تشابه الفناء... ثم ينشؤ من بقاياهم... ثم تزداد بتزايدهم واجتماعهم وتظهر منها بينهم الصنائع وتنمو على ممرّ الأيام وتتركّب إلى أن تبلغ غايتها وما بعد الغايات إلا الآفات فيصدم... من الحوادث ما يردّ فيها الفعل إلى القوّة وكيف ما كان الأمر فهو عند القوم دائر أدواراً فاترك الكثرة وخذ بدور واحد منها ستجد الأمر فيه غير مغادر لما عليه القائلون بحدث العالم[١٠٢].

---

(١٠١) الكندي، **الرسالة**، في **نصوص فلسفية**، ص ٦٦.

(١٠٢) البيروني، **رسالة**، ص ٢٨.

ويورد التوحيدي، كاتب سيرة الفيلسوف أبي سليمان المنطقي، رأياً وافق عليه المعلّم، في ما يبدو، ألا وهو أن من العلوم ما يقوى في بعض الأعصر وتزداد شعبيته إلى حدٍّ أن الدين نفسه يأمر بتعليمه ونشره. فالاستنباط والبحث يصبحان من الشيوع بحيث تعمُّ الإصابة ويزول الخطأ. وقد يضعف العلم نفسه في أعصر أخرى ويمتلئ أخطاء إلى أن يحرِّم الدين ممارسته. وربما تعادل الخطأ والإصابة في عصر آخر وساد التوازن بينهما[١٠٣].

وفي أحوال التسبيب الأقرب الثلاثة المذكورة أعلاه، ينظر إلى العلوم إجمالاً باعتبارها خاضعة لبعض وتائر النمو والانحطاط المميّزة للزمن نفسه أو المتعلّقة بطبيعة العلم، كما في تشديد الكندي على دور الفلسفة. ولكن تفسيرات أخرى اقترحت أيضاً وكانت أبعد عن جوهر العلم وأوثق صلة بالبيئة التي ينمو فيها العلم أو يذوي. ويظهر أن الشهرزوري (ازدهر في القرن السابع/ الثالث عشر)، مثلاً، يعتقد أن أكابر الملوك عملوا تاريخياً على إحياء العلوم عقب فترات الانحطاط. فمن ذلك أن ملوكاً مثل هرمس والإسكندر الأكبر وأردشير الساساني بفارس قد تمكّنوا، في معرض إعادة الوحدة السياسية إلى مناطق مشرذمة سابقاً، من أن يعيدوا الوحدة إلى العلوم أيضاً، بحيث إن العلوم التي كانت تفرّقت بين عدّة أمم قد توحّدت ثانية في ظلّ دولة سيدة واحدة واستطاعت أن تزدهر ثانية[١٠٤]. وقد ربط أبو البركات البغدادي تاريخ العلوم بطريقة تعلّمها وتناقلها. فقد أوصل أوائل العلماء علمهم شفاهاً إلى مجموعات مختارة من الطلاّب الذين أتاحوا

---

(١٠٣) التوحيدي، **مقابسات**، ص ١٣٤.

(١٠٤) الشهرزوري، في أمين، **نصوص فلسفية**، ص ١٦١-١٦٢، ١٦٧-١٦٨.

هذا العلم للأجيال اللاحقة. ويدبُّ الفساد متى تناقص عدد المعلّمين والطلاّب، لأن العلوم أيضاً تناقصت وتمّ اللجوء إلى الكتب والشروح. وقد تزايد ذلك إلى حدّ أنه لم يعد من الممكن حصر العلم بالعلماء الحقيقيين(١٠٥). ويقسم ابن حزم العلوم إلى صنفين: علوم خاصّة بأمّة من الأمم وعلوم مشتركة لكل الأمم. أما الأوائل فهي علوم الشرع الديني والتاريخ واللغة، أما الثواني فتضمّ علم الفلك والحساب والطبّ والفلسفة. وفيما يتمّ تناقل هذه العلوم يبقى بعضها بينما يزول البعض الآخر مخلّفاً أثراً بعد عين لا مبادئ، وذلك مثل علوم السحر والطلاسم. والعامل الحاسم، عند ابن حزم، هو الحاجة الاجتماعية: فالعلم يبقى ما دامت أمّة من الأمم تحتاج إليه(١٠٦). أخيراً، شدَّد صاعد الأندلسي (توفّي سنة ٤٦٢/ ١٠٧٠) على العلاقة بين المعرفة والسلطة السياسية. ففي معرض الحديث عن المأمون، الخليفة العبّاسي، يقول «قامت دولة الحكمة في عصره» وهي عبارة غير مألوفة، ويقارن الدولة العبّاسية بالدولة اليونانية أيام كانت في ذروة ثقافتها ووحدتها. ولكن مع بداية السنة ٣٠٠ للهجرة، يلاحظ صاعد انحطاطاً في سلطة الملوك وانتشار الفساد وسيادة العناصر التركية. وقد آل ذلك إلى إهمال العلوم جرَّاء توالي الفتن الأهلية إلى حدّ أن العلوم تكاد تكون زائلة في عصره. والاستثناءات الوحيدة هي جماعات صغيرة من العلماء الملحقين ببعض الحكّام العبّاسيين وغيرهم من

---

(١٠٥) البغدادي، **المعتبر**، ج ١، ص ٢-٣، قارن تفسيراً مماثلاً ينسب إلى أبي سهل النوبختي في الشهرزوري، ص ١٦٠.

(١٠٦) عن تقسيم العلوم، انظر ابن حزم، **رسائل**، ص ٧٨، عن الحاجة الاجتماعية، انظر **رسائل**، ص ٥٩.

الحكّام المسلمين والعاملين في علوم الفلك والهندسة والطب، ومنهم في رأيه من له كتب قيمة واستخراجات عجيبة[١٠٧].

وفي هذه السلسلة الثانية من العلل المقترحة لتفسير صعود العلوم وهبوطها تحتلّ الصدارة الحاجة الاجتماعية وتحصيل المحترفين من أهل العلم. غير أن أعمق تحليل لنشأة العلوم وتطوّرها هو ذاك الذي نجده في كتاب الحروف للفارابي. وهو مقطع عظيم القيمة في تاريخ الفكر، ولا يوازيه شيء في أي من الآداب القديمة التي أعرفها، وهو يشابه المفكّر الإيطالي فيكو من بعض الوجوه. والهدف هو إقامة نموذج كلي أمثل لتطوّر العلوم، وهو يسير كما يلي:

وبيّنٌ أن العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص، والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخصّ صناعة صناعة منها، وهذه جميعاً هي المعارف العاميّة وأول ما يحدثون ويكونون هؤلاء... وتكون أنفسهم معدّة ومسدّدة نحو معارف وتصوّرات وتخيّلات بمقادير محدودة... فإذا استقرّت الألفاظ على المعاني... فيحدث حينئذ الاستعارات والمجازات، فالخطبية هي السابقة أولاً... إلى أن تحدث فيهم أولاً من الصنائع القياسية صناعة الخطابة... فتصير عندها ألفاظ تلك الأمة أفصح مما كانت فتتكمل عند ذلك لغتهم ولسانهم... فتُستنبط الكتابة... فيدوّنون بها في الكتب ما عسر حفظه عليهم... فتحصل عندهم خمس صنائع صناعة الخطابة وصناعة الشعر والقوة على حفظ أخبارهم... وصناعة علم لسانهم وصناعة الكتابة... فإذا استوفيت الصنائع العملية... اشتاقت النفوس... إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة... فيحدث الفحص عن الأمور التعاليمية وعن الطبيعة...

---

(١٠٧) صاعد، طبقات، ص ٤٨-٥١.

إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان وتتميز لهم الطرق الجدلية من الطرق السوفسطائية فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين... ولا تزال هكذا إلى أن تصير الحال في الفلسفة إلى ما كانت عليه في زمن أفلاطون... ثم يتداول ذلك إلى أن يستقرّ الأمر على ما استقرّ عليه أيام أرسطوطاليس فيتناهى النظر العملي وتميّز الطرق كلّها وتكمل الفلسفة النظرية والعاميّة الكلّية ولا يبقى فيها موضع فحص فتصير صناعة تُتعلم وتعلم فقط... ومن بعد هذه كلّها يُحتاج إلى وضع النواميس وتعليم الجمهور... فقد حصلت الملّة التي بها علم الجمهور وأدبوا وأُخذوا بكل ما ينالون به السعادة... فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأمّلون ما تشتمل عليه الملّة... حدثت من ذلك صناعة الفقه... حدثت من ذلك صناعة ما أخرى وتلك صناعة الكلام... فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الأمم متى حدثت عن قرائحهم أنفسهم وفطرهم[١٠٨]

ولإتمام هذا النموذج، يقول الفارابي إن نوع الديانة الذي يلي الصرح الفلسفي المكتمل هو الأفضل. فإذا كان الصرح الفلسفي غير مكتمل كانت الديانة التي تليه غير مكتملة أيضاً. وإذا اختلّ نظام التطوّر هذا بانتقال ديانة ما من أمّة إلى أمّة أخرى ثم بوصول فلسفة ما، نشأ التوتّر بين الدين والفلسفة.

إذا تأمّل الناظر نموذج تطوّر العلوم هذا، لاحظ، بداية، كيف يلخّص تاريخُ العلوم الإنسانية تطوّرَ الذكاء البشري. فمن ذلك أن نوعاً من الطفولة غير المحدَّدة المعالم يسبق نشوء العقل الفردي الذي ينتقل بعد ذلك من الحرفي إلى المجازي ومن العملي إلى النظري، ومن الفلسفي إلى التربوي، وكأنما هو يراجع سيرة فيلسوف ملك، أو معلم

(١٠٨) الفارابي، **الحروف**، الفقرات ١١٤-١٤٦.

كبير، أو نبي متمّم. إنه نموذج يفتقر إلى الشواهد التاريخية لأنه مصمّم لا ليكون صورة للواقع التاريخي في جريانه المستقيم بل تفسيراً لعملية يمكن أن تكون كتأرجح رقّاص الساعة فتنهي مسارها الدائري حيناً أو تنقلب في كثير من الأحيان. وللغة دور خطير الشأن في هذا النموذج المجمل، ذلك أن اللغة هي التي تتيح بتبدّلاتها وتطوّراتها إمكانية الفكر المجرَّد، وإمكانية العلوم تالياً. غير أنه للرياضيات وللطبيعة أيضاً، كما هي الحال عند أفلاطون، أهمّية حاسمة من حيث كونهما من السبل المفضية إلى العالم النظري. أما أرسطو فيصبح المحطّة النهائية التي لا قِبَل للفلسفة بتخطّيها، ومنتهى الدورة النظرية. ولذا فإن الصرح الفلسفي سابق في الزمن والوجود على الديانة التي تستمدّ أسمى مبادئها من الفلسفة(١٠٩).

ويوازي نموذج تطوّر العلوم عند الفارابي، إلى حدّ ما، تصوُّره للمجتمعات البشرية السياسية، ولكن هذا التصوّر أقرب إلى تقرير ما يجب أن تكون هذه المجتمعات عليه منه إلى وصف ما هي عليه بالفعل. فهذه المجتمعات امتدادات، في نظر الفارابي، لأحوال النفس الأخلاقية والسكولوجية وهي لا تعتبر من وجهة نظر التقدّم أو التقهقر في الزمان بل من وجهة نظر أنماط سلوكية لا زمانية. فالحاكم الفاضل، أو الملك أو الشارع الفاضل يعد وكيلاً للعقل الفعّال ومحرّكاً أول للمدينة الفاضلة. فهو الذي يرتّبها على مراتب الخدمة ويربّي أهلها ويهيّئهم للسعادة الحقيقية. غير أن نوع المدينة الفاضلة ينافسه أنواع أخرى من المدن الجاهلة أو الفاسدة أو الضالّة مع تقسيمات متنوّعة لكل منها مرتبة تبعاً لآرائهم الفاسدة في السعادة. وما من إشارة عند

---

(١٠٩) الفارابي، **الملّة**، ص ٤٧.

الفارابي إلى أيّة عملية تحوّل تسلسلية من نوع معين من المدن إلى نوع آخر ولا إشارة إلى أية شواهد تاريخية[١١٠].

ومشكلة أنواع المدن وتغيّرها تصدَّى لها ابن رشد في تعليقه على جمهورية أفلاطون. وقد نذر ابن رشد عدّة صفحات لمناقشة انحلال المدن وانحطاطها وقدَّم أيضاً شواهد من التاريخ العربي والإسلامي أمثلة، متخطّياً تنظير الفارابي المجرَّد. يجاري ابن رشد أفلاطون في طرح خمسة (أو ستة) أنواع رئيسية من المدن، منظمة على وفق مبادئها التوجيهية وحكّامها: الفاضلة، دولة الأشراف التيموقراطية، دولة الاستئثار الأوليغاركية، والديمقراطية والاستبداد. وهذه الأنواع قابلة للتحوّل التاريخي كما أن تحوّلاتها تنزع لاتباع بعض الأنماط، لأن ابن رشد يرى أنها تمتدّ على طيف تقع المدينة الفاضلة والمدينة الاستبدادية فيه على طرفَي نقيض وتتفاوت المدن الأخرى فيه من حيث قربها إلى كل من الطرفين. والأنماط الأكثر تكراراً في التاريخ هي،

---

(١١٠) الفارابي، **السياسة المدنية**، ص ٦٩ وما يليها، يذهب ماجد فخري في "The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rushd and Ibn Khaldun" in G.N. Atiyeh and I.M. Oweiss, eds., *Arab Civilization, Challenges and Responses: Studies in Honor of Constantine K. Zurayk* (Albany, N.Y.: *SUNY* Press, 1988) p. 94. إلى أن الصنف الموسوم بـ«المدينة الضرورية» هو في نظر الفارابي «الصورة الأصلية للتنظيم السياسي». ولا إشارة إلى ذلك في الفارابي، أو على الأقلّ لا أثر لذلك في كتاب السياسة المدنيّة حيث لا تشير مناقشة المدن على اختلافها إلى الزمان أو إلى التبدلات التاريخية. عن آراء أفلاطون، انظر: Jacqueline de Romilly, *The Rise and Fall of States According to Greek Authors* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1991) pp. 10-11.

أولاً، تحوُّل المدينة الفاضلة إلى مدينة الأشراف، وثانياً، تحوُّل الديمقراطية إلى الاستبداد. ويضرب ابن رشد مثالاً على النمط الأول التحوّل الذي أدخله معاوية بحلول الدولة الأموية محل دولة الخلفاء الراشدين، وانحلال دولة المرابطين في الأندلس. ويضرب مثالاً على النمط الثاني فيذكر تاريخ قرطبة التي وُلِد فيها واستبداد ابن غانيه في أواسط القرن السادس/ الثاني عشر.

في أيامه كان يُقال عن معظم المدن إنها ديمقراطية، أي مدن تعجب الجمهور لأنه يتصوّرها حرّة بينما هي لا تتعدّى في الواقع كونها تكتّلات لبعض البيوتات المشتغلة في تحقيق مآربها. غير أن النوع التيموقراطي موجود أيضاً «عندنا»، أي بالأندلس، في أرجح الظنّ، ويُعدُّ تصريح المنصور بن أبي عامر مميّزاً للروح التيموقراطية:

> دع كلّ من يزعم أنه أمير المؤمنين فيأمرني فأذلّ نفسي له، فواللّه إن هذا الأمر لشرف لي لأن الذي لا يذلّ النفس لا يشرّفها[١١١].

ومن التبدّلات الأخرى الحرية بالملاحظة، التحوّل من المدينة المسمّاة بالضرورية إلى الديمقراطية. فالمدينة الضرورية سابقة «بالطبيعة» لأنها تتوجّه إلى تلبية الحاجات الضرورية حصراً، كالزراعة والصيد والسرقة. والمدينة الديمقراطية تمثّل تقدّماً على الضرورية إذ تحلُّ التجارة والتعلُّق بالملكية الخاصّة محلّ طرق العيش السابقة والضرورية. من ناحية ثانية، فإن المدينة الديمقراطية نفسها يمكنها أن

(١١١) الترجمة عن الإنكليزية، إذ إن الأصل العربي مفقود، انظر: Ralph Lerner, trans., *Averroes on Plato's Republic* (Itahaca: Cornell University Press, 1974), p. 108. عن معاوية، انظر ص ١٢١؛ عن المربطين، انظر ص ١٢٥؛ عن قرطبة وابن غانيه، انظر ص ١٣٣-١٣٤.

تتحوّل إلى أي نوع آخر، لأنها، كالنفس المجزأة، تشتمل في ذاتها على إمكانية الصحّة والسقم[١١٢]. والواقع أنه يجوز لنا أن نفهم أن ابن رشد يقول إن التحولات من نوع إلى آخر تنجرُّ عن أحوال نفسية مؤثرة على مستوى المجتمع: قلّة الانتباه، الطمع، حبّ السلطة، الخوف، الشهوة والحسد. والأمثلة المأخوذة من التاريخ العربي الإسلامي والإشارات الكثيرة إلى أحوال عصره توحي بأن ابن رشد كان يريد من شرحه لجمهورية أفلاطون أن يكون ذا صلة وقيمة لفهم مجتمعه السياسي المعاصر أو حتى إصلاحه.

إن المرء إذ يترسَّم أهمية الماضي عند الفلاسفة العرب المسلمين، يلحظ موقفاً أكثر تسامحاً من خلط التاريخ بالأسطورة الذي نجده عند أفلاطون أو اطراح السلف عن أرسطو. فتاريخ العلوم ومصائر المدن كانت ذات دلالة أخلاقية واضحة عند هؤلاء الفلاسفة. أما الأوّل، أي تاريخ العلوم، فقد عمل على تحديد موقع نشاطهم الخاصّ داخل إطار زمني معيَّن، وتحديد منزلة الفلسفة بالنسبة إلى الشريعة والتحذير من التفاؤل الساذج باستمرار تقدّم المعرفة. وأما الثاني، أي مصير المدن، فقد أعان على تفسير تكوُّن المجتمعات البشرية وإمكانياتها والتحذير، تالياً، من علائم السقم والتنبيه على علائم الصحة.

التاريخ بما هو تجربة إدارية: مسكويه (توفّي سنة ٤٣٠/ ١٠٣٠)

«نحن نُساق بالطبيعة إلى الموت ونُساق بالعقل إلى الحياة»، هكذا قال أبو سليمان المنطقي السجستاني (توفّي حوالي ٣٧٥/ ٩٨٥) الذي

---

(١١٢) عن أولوية المدينة الضرورية، انظر: Lerner, *Averroes*, pp. 116, 128 عن المدينة الديموقراطية وتقدّمها المادّي على الضرورية، ص ١١٠-١١١؛ عن إمكانيات المدينة الديموقراطية، انظر ص ١١٠-١٢٨.

حفظ لنا أحاديثه الخاصّة تلميذ معجب(١١٣). كان أبو سليمان عضواً مهمّاً في مجموعة من الفلاسفة المسلمين في القرنين الرابع ـ الخامس/ العاشر ـ الحادي عشر ممن ابتعدوا، في ما يبدو، عن تراث الفارابي في الميتافيزيقا والفلسفة السياسية نحو اهتمام أثبت بالأخلاق العملية والسلوك، وهو ما سمّاه مسكويه لاحقاً «تهذيب الأخلاق». ربما كان هناك شيء من التهوّر في افتراض أسباب تاريخية لهذا التحوّل في الاهتمام الفلسفي. فالانهيار الملموس للخلافة العبّاسية وحلول سلسلة من قادة الجند ذوي الصولة محلّها في العراق وغربي فارس وما عقب ذلك من إعادة الاستقرار النسبي والوحدة إلى تلك المنطقة على أيدي البويهيين، إنما هي بمثابة خلفية تاريخية لهذا التحوُّل الفلسفي. وربما التجزّؤ المتسارع للسلطة المركزية ـ ويجعل مسكويه ذلك صراحة في خلافة المقتدر (توفّي سنة ٣٢٠/ ٩٣٢)(١١٤) ـ وما استجرَّه من تمزيق شبه فوري للحياة السياسية وتهافت أرباب السلطة المحلّيين على تعزيز ما تملكه أيمانهم أو توسيع سلطانهم، ربما كانت هذه كلّها أوثق صلة بهذا التحول. ذلك أن الطبقة التي انتمى إليها مسكويه، وهي طبقة كتاب الدواوين وخبراء الحسابات المالية في الخلافة المترهّلة، قد أضحت أنفس قيمة في أنظار أرباب السلطة الأمين في كثير من الأحيان وفي موقع أفضل لمراقبتهم وإسداء المشورة لهم. ولئن كانت السياسة في التراث الفلسفي اليوناني ـ الإسلامي هي الأخلاق على نطاق أوسع فهذا ظرف تاريخي قد يجده الفيلسوف مؤاتياً جدّاً لصياغة قواعد السلوك.

---

(١١٣) التوحيدي، **المقابسات**، ص ٢٤٣.

(١١٤) مسكويه، **تجارب الأمم**، ج ١، ص ٢٣٣-٢٤١.

ومع ذلك، فليس من الثابت أن مسكويه كان من القائلين بأن السياسة أو التاريخ السياسي إنما هي الأخلاق على نطاق أوسع. وهنا تكمن دلالة نظريته. فقد كان مسكويه مؤلّفاً مكثراً، وفيلسوفاً واسع الأفق والاهتمامات جداً، وشاعراً وأديباً متمّماً، فضلاً عن كونه مؤرّخاً عالمياً(١١٥). ثمة ما يشبه الإغراء، حيال مفكّرين من هذه الطينة والاتّساع، بتخطيط أفكارهم على هيئة نظام تراتبي، جرّاء النظرة الشائعة إلى فكر العصر الوسيط كلّه باعتباره سلماً للوجود، هيكلاً من الأجزاء والمجاميع، تكاملاً بين الأصغر والأكبر. ولكن هذا ما لا يمكن إقامة الدليل عليه في حال مسكويه. ولذلك يكتسي اثنان من مؤلّفاته أهمّية فريدة: تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم. والأول مصنّف في السلوك الأخلاقي الفردي والثاني تاريخ خارق للعادة يتناول الملوك والأعيان، أمثولة طويلة في فنّ الحكم. وسوف نبيِّن أن أصالة مسكويه تكمن تحديداً في الفصل بين الأول، أي ميدان الأخلاق الفردية والثاني، أي الميدان العامّ، مخالفة للنمط اليوناني الإسلامي الفلسفي السائد حتى ذلك التاريخ.

وتهذيب الأخلاق رسالة وجيزة من ستة أقسام هدفها، كما عرَّفه مسكويه:

أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلّها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا... ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي. والطريق إلى

---

(١١٥) أكمل دراسة لفكره هي دراسة محمد أركون، *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVIX^{e} siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030), philosophe et historien* (Paris: J. Vrin, 1970).
والتحليل الحاضر يختلف في بعض الوجوه عن دراسة أركون.

ذلك أن نعرف أوّلاً نفوسنا: ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا... وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي، بلغنا بها هذه الرتبة العلميّة... وما الذي يزكّيها فتفلح وما الذي يدسيها فتخيب[116].

ويتابع مسكويه بنثر صقيل عملي، مباين كل المباينة للنثر المسجوع الرائج عند معاصريه، ليظهر كيف أن الإنسان يستطيع بالإرادة والتربية أن يطوّع نفسه ويعوّدها مباشرة الفضائل التي من شأنها وحدها أن تقود إلى السعادة في الدارين. ولئن كان في هذا المنهاج مبدأ توجيهي واحد، فمن الجائز القول إنه بسط لما أجمل في حكمة أبي سليمان المنطقي المذكورة أعلاه. فالطبيعة، المعرَّفة على وجه الإجمال بأنها جماع رغائب الحواس، مغوية أصلاً، ومجلبة للشقاء والهلاك الخلقي. أما العقل فهو محرِّر. وهو يدنو بالإنسان من المعقولات والروحيات، ويعتقه من عبودية الجسد، ويمكّنه من طلب الغايات العليا التي لا يشبعه حقّاً ولا يسعده على الدوام غيرها. خلافاً لعلم النفس الجوهري، كان مسكويه يعتقد أن الإنسان قادر على أن يريد خلقه وسجيته، وهذا موقف يمكن وصفه، مع كثير من التحفّظ بالوجودي:

فقال بعضهم: من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا هو غير طبيعي له وذلك إنّا مطبوعون على قبوله وإنّما ينتقل بالتأديب والمواعظ إمّا سريعاً وإما بطيئاً. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأنّا نشاهده عياناً ولأن الرأي الأوّل يؤدّي إلى إبطال التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلّها وترك

---

(116) مسكويه، تهذيب، ص ١.

الناس همجاً مهملين وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتّفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم. وهذا ظاهر الشناعة جداً[١١٧].

و«كتاب التهذيب» لا يعير كبير اهتمام لفضائل الحكّام أو المدن. ويردّد مسكويه الحكمة المتعارفة بأن الإنسان يحتاج إلى المجتمع ليتمّم فضيلته وأن العدل يؤدّي إلى ازدهار المدن وأن الظلم يقضي عليها. وهو يرى أن الرجل الحصيف يحسن صنعاً إذا ما اقتدى بسيرة الملوك المتبصّرين بالعواقب: فكما يعدّون أنفسهم للقاء أعدائهم كذلك يجب على الإنسان الحصيف أن يعدَّ نفسه لقهر الطمع والغضب وما أشبههما من الأعداء. في عالم مثالي يعود الحكم للحكماء والفضلاء، ولكن الأبلغ مغزى هو رأي مسكويه بأن حياة الملوك ليست سعيدة لأنهم يطلبون نعماً خارجة عن أنفسهم ولأنهم غير راضين بما ملكت أيمانهم. وهو يستشهد على صحّة ذلك بمرجع ما هو إلا أوّل الخلفاء أبو بكر الصدّيق الذي روي أنه خطب قائلاً:

أشقى الناس في الدنيا الملوك... إن الملك إذا ملك زهده اللّه فيما في يده ورغّبه فيما في يد غيره وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الإشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخّط الكثير ويسأم الرخاء وتنقطع عنه لذة البهاء، لا يستعمل العبرة ولا يسكن إلى الثقة... فإذا وجبت نفسه ونضب عمره... حاسبه اللّه تعالى فأشدّ حسابه وأقلّ عفوه. ألا إن الملوك هم المرحومون![١١٨].

ويضيف مسكويه أن خبرته الخاصّة بحياة الملوك تصدق عظة

---

(١١٧) مسكويه، **تهذيب**، ص ٢٩-٣٠.

(١١٨) مسكويه، **تهذيب**، ص ١٦٢. عن الحاجة إلى الاجتماع، انظر ص ٢٥؛ عن العدل والمدن، انظر ص ١٠٤؛ عن الاقتداء بالملوك، انظر ص ١٦٨؛ عن حكم الحكيم والفاضل، انظر ص ١٠٥.

أبي بكر، حتى عندما يكون مُلْكهم موطَّد الأركان. وإن حظّهم عاثر وعسير، لأن حاجتهم إلى المال قائمة وهمومهم مستديمة، ومطامحهم غير منجزة.

هنا يجب علينا أن نلتفت إلى تاريخ مسكويه المعنوَن بتجارب الأمم وتعاقب الهمم. فهو من حيث التصوّر، تاريخ عالمي ويتّخذ شكل الحوليات في العصر الإسلامي. وهو من حيث البنية، يختلف اختلافاً بيّناً عن التراث التأريخي العامّ، ولم يقلِّده في نهجه أحد. لنبدأ بالمقدّمة التي يبسط فيها مسكويه غايته وخطّته:

> وإني لما تصفحتُ أخبار الأمم وسير الملوك وقرأت أخبار البلدان وكتب التواريخ وجدت فيها ما تُستفاد منه تجربة في أمور لا تزال يتكرّر مثلها وينتظر حدوث شبهها وشكلها كذكر مبادئ الدول... وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك وتلافي من تلافاه وتداركه إلى أن عاد إلى أحسن حال وإغفال من أغفله... إلى أن تأدى إلى الاضمحلال والزوال وذكر ما يتّصل بذلك من السياسات في عمارة البلدان وجمع كلم الرعية وإصلاح نيات الجند وحيل الحروب ومكايد الرجال وما تمّ منها على العدو وما رجع على صاحبه وذكر الأسباب التي تقدّم بها قوم عند السلطان الأحوال التي تأخّر لها آخرون[١١٩].

وإذ ينشط لموضوعه، يجد مسكويه أن النظائر القديمة يمكن الاقتداء بها لأن أمور الدنيا تتشابه. فإذا ما أخذت هذه التجارب في الاعتبار فهي تعدُّ الإنسان لما هو طارئ. غير أن كتب التاريخ الشائعة تغلب عليها «الأسمار والخرافات» التي «لا فايدة فيها غير استجلاب النوم»:

---

(١١٩) مسكويه، **تجارب** (١٩٠٩)، ص ١-٢.

فلذلك جمعت هذا الكتاب وسمّيته تجارب الأمم وأكثر الناس انتفاعاً به... وأوفرهم قسطاً من الدنيا، كالوزراء وأصحاب الجيوش وسوّاس المدن ومدبّري أمر العامّة والخاصّة.. وأقلّ الناس حظّاً لا يخلو أن ينتفع به في سياسة المنزل... وأنا مبتدئ... بما نقل إلينا الأخبار بعد الطوفان لقلّة الثقة بما كان منها قبله ولأن ما نقل أيضاً لا يفيد شيئاً مما عزمنا على ذكره... ولهذا السبب بعينه لم نتعترّض لذكر معجزات لأنبياء، صلوات اللّه عليهم، وما تمّ لهم من السياسات بها لأن أهل زماننا لا يستفيدون منها تجربة في ما يستقبلونه من أمورهم اللّهم إلاّ ما كان منها تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز. وقد ذكرنا أشياء مما تجري على الاتفاق والبخت وإن لم تكن فيها تجربة ولا تُقصد بإرادة وإنما فعلنا ذلك لتكون هي وأمثالها في حساب الإنسان وفي خلده... لئلا تسقط من ديوان الحوادث عنده وما ينتظر وقوع مثله وإن لم يستطع تحرّزاً من مكروهه إلا بالاستعانة باللّه ولا توقّعاً لمحبوبه إلا بمسألة التوفيق(١٢٠).

ههنا إذاً، تاريخ موجّه أوّلاً إلى الحكام والطبقات الحاكمة، أي إلى أولئك الذين يحتاجون أشدّ الحاجة، إذا نحن صدقنا التهذيب، إلى رحمة اللّه ولطفه والذين هم أشدّ الخلق قلقاً وإحباطاً وأقلّهم تقبّلاً لعبر التاريخ. وجملة القول أنهم «مرضى» والتجارب موضوع أصلاً لا لتربيتهم وتعويدهم الفضيلة ولا لتقريبهم أكثر من المعقولات بل ليعرفهم بأمثلة عملية في الحكم الناجح. هذه هي جِدَّة غاية مسكويه وليست محاولته المزعومة أن يحوّل التاريخ إلى شاشة تعرض عليها فضائل البشر ورذائلهم(١٢١).

---

(١٢٠) مسكويه، **تجارب** (١٩٠٩)، ص ٤-٦.

(١٢١) يلاحظ أن التحليل هنا يختلف عن تأويل أركون الدقيق كما هو مبيَّن في كتابه *Contribution*، ص ٣٣٦ ومواضع متفرقة.

تنبسط التجارب على وفق خطّة دقيقة صارمة. والواقع أن الخطّة صارمة إلى حدّ أنه من غير المؤكّد أننا نستطيع وصف الكتاب بأنه تاريخ بالمعنى الاعتيادي. فالمصادر لا تكاد تذكر. وثمّة محاولة إرادية لتحاشي الاستغراق. ولا ذكر داخل السنة الواحدة إلا لعدد قليل من التواريخ باليوم والشهر. التاريخ كلّه يخضع لقاعدة مسكويه الحديدية، ألا وهي المنفعة: إذا كانت حادثة ما لا تثمر عبرة عملية قابلة للتطبيق فهي تُستثنى بكل بساطة لا بل يصرَّح باستبعادها في كثير من الأحيان. مغازي محمّد، وأوائل الفتوح العربية أمثلة ساطعة. فهي ليست ذات فائدة بشرية في رأيه لأنها حوادث خارقة بمعنى أن اللّه نفسه قد كانت له يد فيها[١٢٢]. أما ما يتبقّى، فهي رواية معمولة من قصص أحسن اختيارها، منتخبات من الحوادث التاريخية المرتّبة حسب تسلسلها الزمني ولكنها «تجارب» كلّها.

في التفاصيل يدرك القارئ غاية مسكويه ومنهجه. ذلك أن التجارب مقسّمة لا تبعاً للسنين فحسب، بل إلى أقسام لكل منها عنوان وقصّة هي بمنزلة المثل عادة. وأكثر العناوين شيوعاً هي التالية: خدعة، دهاء، رأي سديد، حزم، حيلة، اتّفاق حسن، مكر، مكيدة. وتنشأ بين أصحاب السلطة في كثير من الأحيان وحشة ينبغي حلّها بالسياسة. ولكن هذه كلّها تتأسّس على تصوّر محوري هو التدبير، أي القدرة على استباق الحوادث والتحكّم في مجراها وإعداد الموارد الكافية لمواجهة كافة الاحتمالات:

إن التدبير إذا بني على أصول خارجة عن الصواب وإن خفي في الابتداء ظهر على طول الزمان. ومثل ذلك من ينحرف عن جادّة الطريق انحرافاً

---

(١٢٢) مسكويه، **تجارب** (١٩٠٩)، ص ٣٠٧.

يسيراً ولا يظهر انحرافه في المبدأ. حتى إذا طال به المسير بعُد عن السمت وكلما ازداد إمعاناً في السير زاد بُعده عن الجادّة وظهر خطأه وتفاوت أمره[١٢٣].

والتدبير يشتمل، أولاً، على القدرة على ضبط الأموال. والقسم الأكبر من تأريخ مسكويه لأيامه مخصّص لوصف مفصل لأمثلة من سوء تدبير الأموال وما أعقب ذلك من انهيار. ويبلغ ذلك ذروته مع الخليفة المقتدر، وهو مبذّر كبير للمال ينذر له مسكويه عدة صفحات ويتفحّص سجلّه المالي مدقّقاً تدقيق الجهبذ الخبير. وهو يقدّر أن ما أتلف من المال في خلافة هذا الخليفة وحده يفوق ما جمع في خلافة هارون الرشيد ويخلص إلى أن تداعي الخلافة للانهيار بعد ذلك كان أمراً محتوماً[١٢٤].

الوجه الثاني من التدبير هو الفنّ العسكري. هنا أيضاً تسجّل التجارب أمثلة لا تحصى على المهارة العسكرية أو عدمها، الخدع المستعملة في الحرب، وأهمّية الجهوزية العسكرية وقيمة شبكة الجواسيس. هنا يعدُّ الدهاء مزية عظمى، وهي القدرة على التفوّق على الخصم في الدهاء وتشتيت انتباهه أو تدبير هجمات وانكفاءات خادعة مدروسة من أجل الإيقاع به. ويجب أن يقترن ذلك بالمصابرة والمهارة الديبلوماسيّة الضروريتين للقيام بخطط عسكرية كهذه؛ وإلا كان الدهاء بلا طائل، كما في المثال التالي:

كان بختيار لما خرج من بغداد لمحاربة عمران أظهر أنه يريد الخروج إلى التصيّد... مغالطة لعمران وظنّ أنّه يرهقه عن التحرز معه

---

(١٢٣) مسكويه، **تجارب**، ج ٢، ص ٩٦-٩٧.

(١٢٤) مسكويه، **تجارب**، ج ١، ص ٢٣٨.

والاستعداد له. وقد تفعل الملوك مثل هذا ولكن مع إتمام العزائم والصبر على مطاولة العدو بالمكايد التي تشبه هذا الابتداء لا بأن يكون مبدأ التدابير صواباً... ثم يتبعه باللعب والاشتغال عنه بالعبث وبترك الاستظهار وإهمال الجند حتى تخرق الهيبة وتزول الحشمة ويظهر للعدو عصيان الجند... والضرورة الداعية إلى مقاربته في طلب الصلح منه[١٢٥].

قصّة بعد قصّة تسوق العبرة: أن بيتَ المال العامر أمر لا بدَّ منه للحرب والديبلوماسيّة. ولكن الحكم عند مسكويه مهارة أيضاً تستلزم العناية والمراقبة يوماً إثر يوم ولحظة إثر لحظة. ولذلك فإن أي مبلغ من المال ينفقه الحكّام على المعلومات الدقيقة والمخبرين الثقات إنما يصرف في حقّه، نظراً للمكاسب الوافرة التي يمكن أن تُجنى من جراء المعلومات. أما عمَّال الحاكم فيجب على الحاكم أن يتحاشى الخلاف معهم وأن يحسن إلى من يستحق الإحسان منهم غير أن عليه ألا يتردّد في القسوة على من عجز عن الانصلاح أشدّ القساوة[١٢٦]. وقد أبدى مسكويه إعجابه بالحاكم الواسع الحيلة الذي يستطيع قلب الطاولة على أعدائه أو أن يغيّر مصيره بمكيدة بارعة.

ومن البديهي، عند التعاطي مع مفكّر على هذا القدر من الاهتمام بالأخلاق والعدل، أن يتساءل المرء هل يعنى كتاب «تجارب الأمم» بأية صورة من الصور بالسلوك الأخلاقي. لقد حرص مسكويه، ولا سيما في أوائل التجارب، على أن يبيِّن أن الدين لا بدَّ منه

---

(١٢٥) مسكويه، **تجارب**، ج ٢، ص ٢٩٥-٢٩٦. انظر خدعة مشابهة انقلبت على مدبرها، ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(١٢٦) مسكويه، **تجارب**، ج ٢، ص ٣٦-٣٧.

للملك. وهو كثيراً ما يلمّح في القسم الأخير من تاريخه إلى كيفية تدخّل الأقدار، الإلهية حسب المفهوم السائد، لإنجاح مساعي البشر أو إحباطها. ومع ذلك فإن المرء لينساق، بعد تأمّل هذه المنتجات التاريخية الغريبة، إلى الاستنتاج أن عمل الحكم ليس من الأعمال التي تجري على الصعيد الأخلاقي، وأن التاريخ لا قيمة له إلا متى اختُصر إلى مصنَّف في حسن استعمال السلطة وسوء استعمالها[١٢٧].

التاريخ والعلم الطبيعي: البيروني

حيثما كان الفلاسفة العرب، ولا سيما منهم أصحاب القالب الأرسطوطاليسي، يميلون إلى تبنّي نظرة دورية إلى التاريخ وإلى الاعتقاد بأن العلوم والفنون أيضاً تتبع مساراً دورياً في تطوّرها، فينتهي كل دور بما أسماه الفارابي «كمال» الفلسفة، فإن علماء الطبيعيات مالوا إلى الاعتقاد بتقدم المعرفة إلى ما لا نهاية له[١٢٨]. إن أسباب ذلك تكاد تكون بيّنة: شعورهم بالانتماء إلى جماعة متماسكة من الزملاء المتماثلين عقلياً والمنخرطين في مسعى مشترك مستند إلى تحرّي الطبيعة المستمرّ. وتفحّص نتائج بعضهم بعضاً كان يوحدهم في

---

(١٢٧) هناك «تجربة» بالغة الدلالة في هذا المجال في **تجارب الأمم**، ج ٢، ص ٣٩٢-٣٩٥، تتعلّق بمسكويه وعضد الدولة البويهي. وهي تدور على حقن دم خارج على الدولة فاضل في نفسه، ولكن مسكويه، المحامي عن قضية الخارج أمام عضد الدولة، يضطر أخيراً إلى الإقرار بأن من حسن السياسة حقّاً تسليم الخارج لوليه السابق حيث ينتظره الموت المحقّق.

(١٢٨) عن الفارابي، انظر الحاشية ١٠٨، أعلاه. عن فكرة التقدّم في المجتمع العربي الإسلامي، انظر مقالتي "The Concept of Progress in Classical Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, 40/4 (Oct. 1981).

الاعتقاد بأن العلم مفتوح الأفق وأن مواضع تقصير هذا الجيل يصلحها الجيل الذي يليه.

إن هذا الاعتقاد في تقدّم المعرفة العلمية قد يصلح مقدّمة مناسبة لعمل البيروني. كان البيروني عالماً واسع الاطّلاع جداً وبرع في علم الفلك والمعادن والطبيعة والرياضيات. والمدهش أكثر هو معرفته بالديانات والثقافات غير الإسلامية: اليهودية والمسيحية والمانوية. وقد أضاف إلى هذا كلّه وصفاً للثقافة الهندية في عصره، فريداً في دقته لاستناده إلى معرفة أولية بالمصادر مكتسبة بتعلم اللغة السنسكريتية. كان مولعاً بالسجال ولكنه كان مع ذلك متسامحاً فكرياً ودائم الاستعداد للتمييز في المدافعين عن ديانة أو تراث ثقافي ما، بين السوقة الجهلة وآراء أهل العلم فيهما. كان في ذهنه، ولا شكّ، أن التراث الفكري الذي ينتمي إليه هو متفوّق على كل التراثات الأخرى القديمة والمعاصرة، وأنه بمنزلة الحكم حيالها. ولكنه كان يرى أيضاً أن عند هذه الثقافات الأخرى ما تعلّمه لثقافته، وإن اقتصر ذلك على تناقل المعرفة من أمّة إلى أمّة أو عن الثقافات في مراحل متناظرة من تطوّرها.

وقد كتب البيروني قبيل وفاته بقليل رسالة في فهرست كُتُب محمد بن زكريا الرازي. النصف الأول منها دفاع حذر عن الرازي، وهو شخصية علمية دار حولها سجال عنيف، والنصف الثاني يستغرق في تأمّلات متفرّقة في تاريخ العلوم وقائمة بمؤلّفاته الخاصّة. وفي ملاحظاته في شأن تاريخ العلوم، يقدم البيروني تفسيرين شائعين: يقول الأول إن العلوم إلهام إلهي، أنزل كل منها أولاً على نبي، بينما يذهب الثاني إلى أن الإنسان توصّل إلى معرفة العلوم بالنظر والاستدلال العقلي. ويفضل البيروني بوضوح التفسير الثاني ويقول إنه

لمّا كان الإنسان قادراً على القياس فإن من شأن أدنى تلميح إلهي كالذي يمكن أن يوجد في بعض آيات القرآن أن يكفي لإتمام تحصيله. ويتابع:

ثم القياس بعد المبدأ متسلسل والتجارب والاعتبار له موصّل ومفصّل وللزمان طول تذرعه أعمار الأشخاص المتوالية فتنتقل آثار السلف إلى من بعدهم حتى تجتمع عند الخلف فتنمو وتستثمر. وهذا هو التناسخ دون الذي رأوه بانتقال الأرواح في الأشباح . . . فتجتمع من طول الزمان وعرض المكان قواعد العلوم والأعمال للإنسان(١٢٩).

وقد كتب البيروني كتابين أساسيين يمكن أن يعتبرا ذوي علاقة مباشرة بالفكر التاريخي وهما «الآثار الباقية عن القرون الخالية» و«تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». ولا يمكن أن يعدّ أيّ من الكتابين مؤلّفاً شعبياً ولا كان القصد منهما أن يكونا كذلك. فالقارئ غير الملمّ بعلم الفلك في العصر الوسيط سيجد قطاعات كبيرة من هذين الكتابين غير مفهومة لأن البيروني يملأ الصفحة تلو الصفحة بالحسابات المعقّدة والتقاويم والجداول والرسوم البيانية، لأن الناظر في كتابه، كما يقول، يجب أن يكون قد بلغ درجة أعلى في الرياضيات من درجة المبتدئ(١٣٠).

أصل الآثار الباقية قد يرقى إلى المحاولات التي بذلها العلماء والمؤرّخون العرب الإسلاميون لإدخال شيء من التنظيم في تواريخ الأمم القديمة. وقد ناقشنا في الفصل الثالث أعلاه عمل حمزة الأصفهاني الذي يشير إليه البيروني كثيراً. في فترة القرنين أو ما يقارب

---

(١٢٩) البيروني، **رسالة**، ص ٢٢-٢٣.

(١٣٠) البيروني، **الآثار**، ص ١٣٥-١٣٦.

القرنين التي سبقت البيروني، خطا علم الفلك خطوات واسعة ووُضعت عدَّة زيجات اعتبرها واضعوها واضحة التفوّق على كل ما كانت الأمم السابقة قد أنتجته، وقد عمل ذلك على تعزيز إحساس قوي بالريادة الثقافية، مستمدّ من جملة عوامل، كالقوّة العسكرية، والموقع الجغرافي المؤاتي في قلب العالم المعروف وشعور بأن الإسلام قد تمّم فنون العالم وعلومه فضلاً عن أديانه. من حيث الوحي، فإن الدين الأظهر إنما هو حيال التراث اليهودي المسيحي. كان ما حاوله البيروني من ترتيب التسلسل التاريخي لهذا التراث وتنظيمه يتّسق مع محاورات شبيهة سابقة قام بها كُتّاب من أمثال حمزة والطبري. غير أن البيروني حمل إلى هذه المهمّة دقّة وتجرَّد العالم المحترف المصمّم على امتحان التماسك الداخلي في هذه التواريخ لا على ضبطها على التاريخ الفارسي، كما حدث مراراً من قبل. كان قصده الصريح «تحصيل التواريخ لا انتقاد الأخبار»[١٣١].

يبدأ البيروني الآثار بمقدمة يؤكّد فيها أن كتابته إنما هي استجابة إلى طلب من أديب سأله عن التواريخ المعمول بها عند شتّى الأمم والاختلافات الواقعة في ما بينها. وفي الجواب يقول البيروني:

> إن أقرب الأسباب المؤدية إلى ما سُئِلت عنه هو معرفة أخبار الأمم السالفة... لأن أكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم ولا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل.. وتصيير ما هم فيه إسّاً يبنى عليه بعده ثم قياس أقاويلهم بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئة لأكثر

---

(١٣١) البيروني، **الآثار**، ص ١٠٠.

الخلق... وهي كالعادة المألوفة والتعقّب والتظافر واتّباع الهوى والتغالب بالرئاسة... والطريق الذي مهّدته يشبه أن يكون غير موصول إليه لكثرة الأباطيل التي تدخل جمل الأخبار والأحاديث وليست كلّها داخلة في حدّ الامتناع فتُميَّز وتهذَّب. لكن ما كان منها في حدّ الإمكان جرى مجرى الخبر الحقّ إذا لم يشهد ببطلانه شواهد أُخر بل قد يشاهد وشوهد من الأحوال الطبيعية ما لو حكي مثلها عن زمن بعيد عهدنا به لثبتنا الحكم على امتناعها. وعمر الإنسان لا يفي بعلم أخبار أمّة واحدة من الأمم فكيف يفي بأخبار جميعها... هذا غير ممكن. وإذا كان الأمر جارياً على هذا السبيل، فالواجب علينا أن نأخذ الأقرب من ذلك فالأقرب والأشهر فالأشهر... ونصلح ما يمكننا إصلاحه ونترك سائرها وجهها ليكون ما نعمله من ذلك معيناً لطالب الحق... على التصرّف في غيرها ومرشداً إلى نيل ما لا يتهيّأ لنا[١٣٢].

الجِدَّة، هنا، تكمن في اعتماد البيروني على ما يقوله مؤرّخو الأمم الأخرى وعلماؤها عن تواريخهم وسعيه إلى إدخال هذه التواريخ في نظم متماسكة تبعاً لمقولاتها الخاصّة. وهو سرعان ما يبرهن أن التواريخ الشائعة عند اليهود والنصارى والمجوس والمانوية متناقضة داخلياً. واستناداً إلى ما يعدّه تقاويم موثوقة، كتقويم الإسكندر ويزدجرد وأغسطس وديوقليتيانس وما أشبه، صمّم البيروني طريقة لتحويل التواريخ من تقويم إلى تقويم[١٣٣]. وينشأ الإرباك والتخليط عندما يقوم الجهلة ذوو الحمية من أتباع الديانات بحسبان التواريخ مستعينين بحساب الجمل الذي يمكن التلاعب به لاستنتاج أية نتيجة مرغوبة[١٣٤].

---

(١٣٢) البيروني، **الآثار**، ص ٤-٥.
(١٣٣) البيروني، **الآثار**، ص ١٤٠-١٤٣.
(١٣٤) البيروني، **الآثار**، ص ١٧.

ولكن ثمّة في آثار البيروني أكثر بكثير من مجرَّد جدولة التواريخ المقارنة. فغايته لم تكن تقتصر على إدخال النظام العلمي على التواريخ القديمة أو البرهنة على تفوّق علم الفلك في عصره. بل كان يريد إصلاح قياس الزمن في تراثه التأريخي الخاص وتبيين كيف يمكن أن يغدو نموذجاً يحتذى. غير أن التدقيق المتأنّي في تلك التواريخ القديمة كلّها قاده أيضاً إلى الابتعاد عن التشكيك المفرط الذي التزمه كثير من علماء عصره حيال الأخبار عن العجائب الطبيعية. فقد رفض اطراح الأخبار المتعلّقة بطول الأعمار أو العمالقة أو الجن. والأدلُّ على موقفه هذا دفاعه، المبني على قراءة المصادر الأولية، عن بعض الفرق الدينية التي نسبها مجتمعه كذباً إلى تعاليم منكرة أخلاقية أو مستكرهة(١٣٥).

كان البيروني، إذاً، مؤهّلاً بصفة خاصّة للتبصّر في حضارة الهند، لما تحلّى به من طبع واكتسبه من تحصيل. وإن وصفه لتلك الحضارة في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، لصرح خارق للعادة من صروح المعرفة العملية في العصر ما قبل الحديث، يتميّز بتجرّده الأنثروبولوجي ومعرفته الوثيقة بالمصادر الأولية المكتوبة. وهو ليس عملاً تأريخياً، بالمعنى الدقيق، وإن كان مدركاً للنظائر التاريخية في مجال الثقافة، إدراكاً عميقاً. والبيروني يطلب الحقيقة والصدق فوق كل شيء آخر: «وكما أن العدل في الطباع مرضيّ محبوب لذاته مرغوب في حسنه كذلك الصدق». وقول

---

(١٣٥) عن غرائب الطبيعة، والمعمّرين والعمالقة، انظر **الآثار**، ص ٧٧-٨٤؛ عن الجن، انظر **الآثار**، ص ٢٣٧؛ عن دفاعه عن بعض الفِرق الدينية، انظر **الآثار**، ص ٢٠٨.

الحقيقة يستلزم شجاعة ليست كالتي «تظنّه العامّة شجاعة إذا رأوا إقداماً على المعارك... فإما جنسها العالي... فهو الاستهانة بالموت ثم سواء كانت في قول أو كانت في فعل». وفيما يخصّ الهند، معظم الكتب التي تتناول آراء الأديان والفِرق كانت مغلوطة النسبة إلى الهنود أو منسوخة بعضها عن بعض بلا تبصر ولا رجوع إلى مذاهبهم الحقيقية. واستجابة لطلب عالم يحرص على الحقّ المنزّه عن الغرض والهوى، سئل البيروني أن يحرّر:

ما عرفته من جهتهم... وسأل ذلك ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرج عن حكاية كلامه وإن باين الحق واستفظع سماعه عند أهله فهو اعتقاده وهو أبصر به وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى استعمل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحقّ وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم فإن فلاسفتهم وإن تحرّوا التحقيق فإنهم لم يخرجوا فيما اتّصل بعوامهم عن رموز نحلتهم ومواضعات ناموسهم ولا أذكر مع كلامهم كلام غيرهم إلا أن يكون للصوفية أو لأحد أصناف النصارى لتقارب الأمر بين جميعهم في الحلول والاتحاد[١٣٦].

ويعمد البيروني، من ثمّ، إلى تبيين المصاعب التي تعترض موضوعه مبتدئاً بتباين اللغة والدين والعادات. وتكثر المقارنات بين العادات والمعتقدات اليونانية والصوفية والنصرانية والعربية الجاهلية. ويعتبر نظام الطوائف المغلقة الهندي أهم فارق مفرد بين الثقافتين الهندية والإسلامية. غير أن الانطباع العامّ الذي يخلّفه نصّ البيروني في النفس هو كشف الأباطيل: فلا يكاد أي مجال من مجالات

---

(١٣٦) البيروني، **الهند**، ص ٤.

الحضارة الهندية يعالج معالجة الأمر المستهجن أو المستقبح أو غير المفهوم. بل إن البيروني تعمَّد التشديد على كون بعض التقاليد الهندية اعتيادية كمعالجة مسألة عبادة الأصنام:

معلوم أن الطباع العامي نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول... ولسكونه إلى المثال عدل كثير من أهل الملل إلى التصوير في الكتب والهياكل، كاليهود والنصارى ثم المنانية خاصّة، وناهيك شاهداً... أنك لو أبديت صورة النبي صلّى اللّه عليه أو مكة والكعبة لعاميّ أو امرأة لوجدت من نتيجة الاستبشار فيه دواعي التقبيل وتعفير الخدّين والتمرّغ كأنه شاهد المصوّر وقضى بذلك مناسك الحج والعمرة، وهذا هو السبب الباعث على إيجاد الأصنام بأسامي الأشخاص المعظمة من الأنبياء والعلماء والملائكة مذكّرةً أمرهم عند الغيبة والموت... إلى أن طال العهد بعامليها ودارت القرون والأحقاب عليها ونسيت أسبابها ودواعيها وصارت رسماً وسنّة مستعملة ثم داخلهم أصحاب النواميس من بابها إذا كان ذلك أشدّ انطباعاً فيهم فأوجبوه عليهم وهكذا وردت الأخبار فيمن تقدّم عهد الطوفان وفيمن تأخّر عنه وحتى قيل إن كون الناس قبل بعثة الرسل أمة واحدة هو على عبادة الأوثان... فإنا نحكي خرافاتهم في هذا الباب بعد أن نخبر أن ذلك لعوامهم، فإما من أم نهج الخلاص أو طالع طرق الجدل... فإنه يتنزّه عن عبادة أحد مما دون اللّه تعالى[١٣٧].

ويتمسك البيروني بالتمييز بين العوام والعلماء على مدى المصنَّف كلّه، وهو تمييز مصمَّم على نحو يستبعد أيّة مفاهيم عامية مبتذلة أو سخيفة شائعة في ثقافته حيال الطابع الحقيقي للحضارة الهندية. ومع ذلك فإن البيروني إذ كان يستعرض فصلاً بعد فصل شتى فروع

---

(١٣٧) البيروني، **الهند**، ص ٥٣-٥٤.

المعارف الهندية، كعلم اللاهوت والأدب والجغرافيا والقانون، فقد خصّ علم الفلك والتنجيم بالقسم الأكبر من كتابه، وهو يظهر هنا معجباً وناقداً في آن معاً. ولئن كان ثمّة من نقد واحد غالب لعلوم الهند فهو يتعلّق في رأيه بالطريقة التي يتداخل فيها العلم بالشرع الديني بما يضرّ الأول دون الثاني[١٣٨].

ومن المغري نظراً إلى آراء البيروني الخاصّة في تكوّن العلم وتقدّمه إلى أن يذهب المرء إلى أن البيروني كان يعالج على نحو غير مباشر مشكلة تنتاب تراثه العلمي الخاصّ.

وجملة القول أن في وسعنا الزعم بأن البيروني نموذج تمثّل فيه الكثير من سمات الكتابة التاريخية المستلهمة من الحكمة موضوع البحث في هذا الفصل، تماماً مثلما يجوز اعتبار الطبري نموذجاً يمثل التأريخ المستلهم من الحديث. والحقّ أنه لم يكن مؤرّخاً بالمعنى الحصري، غير أنه كان ملتزماً بشحذ أدوات صناعة التاريخ: وذلك من خلال الحسابات الدقيقة في الآثار الباقية ووساطة التجرّد العلمي والدراسة المقارنة للثقافات استناداً إلى مصادرها الأصلية في تحقيق ما للهند من مقولة. وحيثما مسّت التاريخَ الحكمةُ خلّفته علماً أدقّ وأحسن ضبطاً وأشبه بالقانون وأقرب للفائدة العملية وأعمل بمنهج المقارنة.

---

(١٣٨) انظر، مثلاً، البيروني، الهند، ص ١٣٦، ١٩٦.

الفصل الخامس

التاريخ والسياسة

تقع الحدود الزمانية للفصل الحاضر بين القرنين الحادي عشر والخامس عشر تقريباً. وهذه قرون غنيّة جدّاً بالمصادر الأولية، وهو بحدّ ذاته أمر يدل على أيّام اعتبرها الذين عاشوا فيها مضطربة لا بل لا نظير لها. سنتّخذ نقطة انطلاقنا من هذا الشعور بفرادة الأيّام لأنّه يميّز موقفاً جديداً من التاريخ عند أصحابه. فبينما كان التأريخ السابق لهذه الفترة يعدّ، في معظمه، تفسيراً لماضٍ خطير الشأن، جاء التأريخ الجديد ليرى حاضره مساوياً لذاك الماضي إنْ لم يفُقْه أهمّية. وإننا لنلمس هذه اللهجة في تاريخ استعادة القدس الذي وضعه كاتب صلاح الدين، عماد الدين الكاتب الأصفهاني (توفي سنة ٥٩٧/ ١٢٠١):

وإنّما بدأنا بالتأريخ به لاستقبال سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة لأن التواريخ معتادها إمّا أن تكون مستفتحة من بدء نشأة البشر الأولى وإمّا مستفتحة بمعقب من الدول الأخرى. . . ولولا التاريخ لضاعت مساعي أهل السياسات الفاضلة ولم تكن المدائح بينهم وبين المذام هي الفاصلة. . . وأنا أرّخت بهجرة ثانية تشهد للهجرة الأولى. . . وهذه الهجرة هي هجرة الإسلام إلى البيت المقدّس وقائمها السلطان صلاح الدين. . . وعلى عامها يحسن أن يُبنى التأريخ. . . وهذه الهجرة أبقى

الهجرتين... وما شهدت إلا بما شاهدته وشهدته... وما عنيت إلا بإيراد ما عاينته[1].

الخلفيّة

يجب على المرء أن يسبر نسيج الحوادث والذهنيات التي جعلت هذه الكلمات على هذا المقدار من الجرأة. ذلك أنها لا تصدر صدوراً طبيعياً عن تصوّرات الماضي السابقة وعن علاقته بالحاضر. بل إنّها، في الواقع، تجادل صراحة في أحقّية نظام التواريخ الإسلامي السائد وتلمِّح إلى الحاجة لتقويم جديد، لبداية جديدة تعدّها أخطر شأناً من الأولى. وكما سنبيّنه أدناه، كان هذا الإحساس الحادّ بحلول حقبة جديدة شائعاً جداً بين المؤرّخين الذين أعقبوا عماد الدين. وسوف نتفحّص آراءهم أثناء محاولتنا الكشف عن تصوّر ذلك العصر لموقعه في التاريخ. ولكن ما تراها كانت ملامح هذا العصر الجديد؟

إن وصول سلالات حاكمة عسكرية ـ إقطاعية فارسية أو تركية الأصل إلى قلب الشرق العربي، وهو ما بدأ في القرن العاشر واستمرّ على نحو ما حتى القرن العشرين، قد خلّف آثاراً بالغة في بنية السلطة والعلاقات الاجتماعية وفي نظرية السياسة وممارستها[2]. ثمّ جاءت، بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر، غزوات الصليبيين والمغول المروّعة، التي ما زالت ذكراها تنبض في الحسّ التاريخي العربي الحديث. جلّ هذا الفصل يعالج أصداء هذه الحوادث الجسام على ما

---

(١) عماد الدين، **الفتح**، ص ٢، ٥، ١٠.

(٢) أفضل مقدمة أوروبية حديثة لهذا الموضوع لا تزال: Claude Cahen "The Turkish Invasion: The Seljuqids" in K.M. Setton, ed., *A History of the Crusades*, vol. 1 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1955), pp. 513-27.

دوّنها معاصروها. غير أن غلبة الطابع العسكري المتزايدة منذ ما قبل الغزوات الصليبية ـ المغولية استجرّت، على وجه الجملة، تحكّماً أشدّ وطأة في حيوات الأفراد، تواكبه تعبئة لكافّة موارد المجتمعات. ذلك أن النخب العسكرية الحاكمة التي استأثرت بالسلطة السياسية راحت تتدخّل باستمرار في حياة رعاياها الاقتصادية والاجتماعية والدينية. وقد ظهر للعيان، جراء السعي لتسهيل تلك السيطرة، مستوى عالٍ من البيروقراطية والتراتبية في المجتمع كلّه. ثم راح المجتمع، بدوره، يبدي مزيداً من التمايز في المنزلة والمكانة بين مختلف اللاعبين السياسيين: الجيش الإقطاعي، القضاة والعلماء، كُتّاب الدواوين، التجّار، العيّارون والشطّار، والرعاع ـ وحتى الرعاع انقسموا إلى طبقات.

في قمّة الهرم العسكري السياسي كانت تقوم السلطنة وهو منصب بلغ تمام نموّه في ذروة النفوذ السلجوقي في القرن الحادي عشر. وقد تعايشت السلطنة مع الخلافة الأقدم منها عهداً والأضعف منها، يومذاك، نفوذاً، على نحو تشابكت معه الولاءات ونشأت الحاجة الملحّة إلى إعادة تقويم هيكلية السلطة السياسية وغايتها. فحيثما كان العلماء السابقون يتناقشون في شرعية الخلافة وشروطها، بات المنظّرون المتأخّرون معنيّين أكثر بفعاليّة الحكم. فالحاكم ما عاد يعدّ مستودعاً للعدل بل أداة للنظام العامّ. وقد استجرّ توطيد أركان السلطنة فورة في استعمال لفظ السياسة التي سرعان ما صارت مباينة للشريعة. وفي التنافر بين هذين المفهومين وقع التوتّر بين الديني والدنيوي، وهو توتّر غدا محسوساً أكثر من أي وقت مضى[٣]. يذهب هذا الفصل إلى

(٣) هناك تحليل وجيز لهذه الأدبيات في كتابي *Classical Arab Islam* (Prinecton: Darwin Press, 1985), pp. 103-15.

أن تأريخاً جديداً قد برز إلى النور تحت مظلّة السياسة، وتمثّل بأجلى صوره في ما يمكن وصفه بالتأريخ البيروقراطي السلطاني. وكانت هذه التواريخ ضخمة الحجم في كثير من الأحيان ومعبّرة عن موقف المؤرّخين الموسوعي حيال موضوع التاريخ. وقد اتّسعت التواريخ المملوكية، وهي في رأيي ذروة التأريخ السياسي المنحى، لتشمل الألف والياء، بداية التاريخ ونهايته[٤]. وفي وجهة أخرى، صار التاريخ تاريخاً مصغّراً، مشتملاً بانتظام على معطيات اقتصادية واجتماعية كانت تعدّ حتى ذلك العصر أدنى من كرامة التاريخ. ويتداعى إلى ذهن القارئ وهو يتصفّح تلك التواريخ مسح إقطاعي أو عرض للأرض (أو الروك في المصطلح المملوكي) يتمّ ضمن إطار حولي أو سُلالي ضيّق. وباتت الموادّ الديبلوماسية والمحفوظات يستشهد بها على نحو أكثر انتظاماً بما يسبغ على هذه التواريخ مرجعية وثائقية مستمدّة في معظم الأحيان من مباشرة المؤرّخين أنفسهم شؤون الحكم. وإن هذه الوثائق لتعوّض، فيما يبدو، بطابعها المعرفي النهائي عن الضعف النسبي في اهتمامها بالمسائل النظرية كصحّة المعرفة التاريخية. فعند هؤلاء المؤرّخين أن المعرفة التاريخية هي كل معرفة تتعلّق تعلّقاً مباشراً أو غير مباشر بسياسة الممالك. وفي الوقت نفسه تداخلت كتابة السِّيَر بالتاريخ إلى حدّ باتت معه ألفاظ كالتراجم والسيَر مرادفة للتاريخ. وقد بنيت كتب التراجم المملوكية الضخمة، في جملة

(٤) دراستان حديثتان نسبياً تناولتا كتابة التاريخ في عصر المماليك وهما: Ulrich Haarmann, *Quellenstudien zur Frühen Mamlukenzeit* (Freiburg i. Br: D. Robischon, 1969) and D.P. Little, *An Introduction to Mamluk Historiography* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970). وكلاهما يعتمدان مقاربة نقد المصادر.

أشياء أخرى، على الرغبة في «مسح» شريحة أو جماعة كاملة في المجتمع.

وحاصل القول أن الصلة بين المعرفة والسلطة في هذا النوع من التأريخ كانت واضحة بيّنة. المسح، الاستيعاب، السيطرة، التكامل: تلك وأشباهها، كانت الأفعال المتردّدة في عناوين الكثير من أعمال التاريخ في تلك الفترة.

صور عصر جديد

كان من شأن الحوادث الدرامية المرتبطة بالصليبيين والمغول أن حملت المؤرّخين والعلماء على تحرّي التوازيات والمتشابهات التي كثيراً ما وجدوها في الحوادث التي لا تقلّ عنها خطراً والتي وقعت في أوائل التاريخ الإسلامي، أو إلى اعتبار أيّامهم فريدة لا سابقة لها. وفي كلتا الحالين، كان تصوّر «الآن وآنئذٍ» مصدراً خصباً للتنظير التأريخي، مثيراً للذكريات، مستدعياً المقارنات، قاضياً بنسبية القِيم الأخلاقية والسياسية ومؤسّساً للبحث عن أنماط السلوك الفردي أو العامّ التي يمكن للجماعة أن تستعيد التسلّح بها لمواجهة مخاطر اللحظة.

كان هناك، أوّلاً، علماء ومؤرّخون نظروا إلى أيامهم على أنّها مختلفة اختلافاً بيّناً عن أي شيء شهده العالم من قبل، وهو استنتاج أعرب عنه بأقوى عبارة الجغرافي ياقوت الحموي (توفّي سنة ٦٢٦/ ١٢٢٩) المتّصف بالاتّزان والرصانة عادة:

> ثم تبع ذلك حوادث في سنة ٦١٦ التي لم يجر منذ قامت السموات والأرض مثلها وهو ورود التتر خذلهم اللّه من أرض الصين[٥].

---

(٥) ياقوت، **معجم**، ج ١، ص ٢٥٠.

وفي مقطع مشهور، تصارع المؤرّخ ابن الأثير (توفّي سنة ٦٣٠/ ١٢٣٢) مع مشاعره الخاصّة إذ حاول التعبير عمّا كان في رأيه أهم الحوادث في تاريخ العالم:

لقد بقيتُ عدّة سنين معرضاً عن ذكر هذه الحادثة استعظاماً لها كارهاً لذكرها فأنا أقدم إليه رِجْلاً وأؤخّر أخرى فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين... فيا ليت أمي لم تلدني ويا ليتني متُّ قبل حدوثها وكنت نسياً منسياً إلا أني حثّني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقّف ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي نفعاً فنقول: هذا الفصل يتضمّن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقّت الأيّام والليالي عن مثلها عمّت الخلائق وخصّت المسلمين فلو قال قائل إن العالم مذ خلق اللّه سبحانه وتعالى آدم وإلى الآن لم يُبتلوا بمثلها لكان صادقاً فإن التواريخ لم تتضمّن ما يقاربها ولا ما يدانيها. ومن أعظم ما يذكرون من الحوادث ما فعله بخت نصر ببني إسرائيل من القتل وتخريب البيت المقدّس وما البيت المقدّس بالنسبة إلى ما خرّب هؤلاء الملاعين من البلاد التي كل مدينة منها أضعاف البيت المقدّس وما بنو إسرائيل بالنسبة إلى من قتلوا فإن أهل مدينة واحدة ممّن قتلوا أكثر من بني إسرائيل ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا... وأمّا الدجّال فإنه يبقي على من اتّبعه ويهلك من خالفه وهؤلاء لم يُبقوا على أحد بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقّوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنّة... ولقد جرى لهؤلاء التتر ما لم يُسمع بمثله من قديم الزمان وحديثه: طائفة تخرج من حدود الصين لا تنقضي عليهم سنة حتى يصل بعضهم إلى بلاد أرمينية من هذه الناحية ويجاوزوا العراق من ناحية همذان وتاللّه لا شكّ أن من يجيء بعدنا إذا بَعُد العهد ويرى هذه الحادثة مسطورة ينكرها ويستبعدها والحقّ بيده فمتى استبعد ذلك فلينظر أننا سطّرنا نحن وكل من جمع التاريخ في

أزماننا هذه في وقت كلّ من فيه يعلم هذه الحادثة استوى في معرفتها العالم والجاهل لشهرتها[٦].

كانت تلك صورة الكارثة. ولكن منذ زمن ليس بالبعيد كان المناخ احتفالياً كما رأينا مع عماد الدين، بحيث نشأ عن ذلك تناوب لا يبعد عن ذاك الذي عُرف خلال القرن الأوّل للإسلام، بانتصاراته الباعثة على النشوة والمختلطة بأهوال الفتن الأهلية. وفي هذه الأثناء كان المؤرّخون أمام مشهد غني بالنسبية. ومن النظرات التي شاع اعتمادها الإعراب عن الامتنان للعيش في عصر يستطيع المرء فيه أن ينظر إلى ذلك القدر من الإنجازات الماضية كما يحدث مع أبي شامة (توفّي سنة ٦٦٥/ ١٢٦٧) مؤرّخ السلالتين الزنكية والأيوبية (القرن الثاني عشر إلى الثالث عشر):

وقد اختار اللّه سبحانه لنا أن نكون آخر الأمم وأطلعنا على أنباء من تقدّم لنتّعظ بما جرى على القرون الخالية وتعيها أذن واعية... ولنتقدي بمن تقدّمنا من الأنبياء والأئمّة الصلحاء ونرجو بتوفيق اللّه عزّ وجلّ أن نجتمع بمن يدخل الجنّة منهم ونذاكرهم بما نُقل إلينا عنهم[٧].

هنا، أيضاً، يصادف المرء جرأة ومعرفة كلّية دفعتا المؤرّخ إلى وصل الماضي بالمستقبل وإلى تمديد مهمّته كقاضٍ إلى ما وراء القبر، واستمدّتا، في أرجح الظنّ، من إدراك حادّ لأهمّية أيّامه. فكأنّ

---

(٦) ابن الأثير، **الكامل**، ج ١٢، ص ٢٣٣-٢٣٤، ٢٤٥.

(٧) أبو شامة، **الروضتين**، ج ١، ق ١، ص ٤. وقد تردّدت أصداء هذه المشاعر بعد قرنين عند ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، ج ١، ص ١-٢. وانظر أيضاً دفاع ابن خلدون عن الإدريسيين: «لكني جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة»، **المقدّمة**، ص ٢٥.

المؤرّخين باتوا يقومون بدور ولاة الأمور الذين انكبّوا هم على تدوين إنجازاتهم بأدقّ دقائقها، لأنهم، أي المؤرّخين، باتوا يشعرون بأن لهم ولاية لا على الماضي فحسب، بل على الدهر أيضاً.

والماضي الذي كثيراً ما كان هؤلاء المؤرّخون يستذكرونه لإظهار التباين هو ماضي الخلفاء الراشدين وأوائل الفتوح العربية. وربّما كان من المناسب تسمية هذه الفكرة بفكرة «منذ أن»: لم يُدوّن المؤرّخون فتوحاً مجيدة كهذه منذ أن فتح خالد الشام وعمرو مصر. ويعزّز ذلك بآيات كثيرة من القرآن والحديث، بتبريرات ما وراء التاريخية لهذه المقارنات، بما يوحي بأن الزمان قد استدار على نفسه ليكشف مرة ثانية نموذجاً للنجاة. فمن ذلك أن الفاتحين من سلاطين المماليك كانوا يوصفون بأنّهم قد استعادوا تاريخاً باهراً قدّره اللّه وسلسلة من عجائب الاتّفاق، علماً بأن هذه العبارة يتكرّر استعمالها للتشديد على فرادة اللحظة[8]. فهذا عصر يحتاج، على ما عبّر عنه عماد الدين في تراجم الشعراء المعاصرين له، إلى الإنقاذ من عاديات الزمان بحيث يمكن تخليده[9].

---

(٨) عن عجائب الاتّفاق، انظر، مثلاً، ابن عبد الظاهر، **الروض**، ص ٤٧٤ ومواضع متفرّقة. وسيرة السلطان المملوكي بيبرس هذه مليئة بالتلميحات إلى أوائل الفتوح العربية. عن المقارنات بالخلفاء الراشدين انظر، مثلاً، ابن الأثير، **الباهر**، ص ١٦٣، وأبي شامة، **الروضتين**، ج ١، ق ١، ص ٥. عن المقارنات بسائر الحكّام السالفين والدول، انظر ابن واصل، **مفرّج**، ج ١، ص ١، ابن عبد الظاهر، **الروض**، ص ٤٥ وابن الطقطقى، **الفخري**، ص ١٩. عن نمط الخلاص، انظر ابن عبد الظاهر، **تشريف**، ص ٥٧-٥٨، حيث يوصف السلطان قلاوون بأنه اختير ليكون وسيلة للرحمة والقدرة الإلهيتين.

(٩) عماد الدين، **خريدة**، ج ١، ص ٣-٧.

كانت ثمّة أصوات أخرى أشدّ اهتماماً بخصوصيات التفاوت التاريخي وإن لم تكن أقلّ انبهاراً بتلك الأيّام. فقد رأى الشاعر المشهور أبو العلاء المعرّي (توفّي سنة ٤٤٩/١٠٥٨) أن كل العصور تتساوى بأباطيلها:

في كل جيل أباطيل يدان بها

فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل

لم يلتفت أي مؤرّخ، في ما يبدو، إلى التحدّي اللاهوتي الذي تقدّم به أبو العلاء، لأن المجال السياسي هو الذي اختير لإظهار تلاوين الفروق بين الأزمنة. ففي نظر ابن الطقطقى (كتب سنة ٧٠١/ ١٣٠٢) البيروقراطي، المتشيّع المغولي الهوى، أن التباين بين الفترات التاريخية يبدو واضحاً في المعايير السياسية لكل منها:

أقول إن هذا الكلام [ليزيد بن الوليد] حسن بالنسبة إلى ذلك الزمان وإلى اصطلاح أهله فإن هذه الشرائط هي التي كانت معتبرة عندهم في استحقاق الرياسة فأما في هذا العصر فلو افتخر ملك من الملوك بأنه لا يكري نهراً ولا يضع حجراً على حجر أو ندب رعيّته إلى تمليك غيره لعدّ سفيهاً ولكان جديراً في اصطلاحهم بأن يُملّك غيره[١٠].

أمّا عند الأخلاقيين الصارمين من أمثال ابن تيمية (توفي سنة ١٣٢٨/٧٢٨) وتاج الدين السبكي (توفّي سنة ١٣٦٩/٧٧١) فقد كان عصرهم يعجّ بالبدع في التفكير والسلوك وقد كتب ابن تيمية وتصرّف وكأن جاهلية جديدة قد استولت على الأمّة، وثهنية ناشئة تهدّد بتقويض الإسلام وإبادة المسلمين وتحملهم على تقليد عقائد النصارى

---

(١٠) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ٩٨-٩٩. وبيت أبي العلاء من **اللزوميات**، ج ٢، ص ١٧٧.

وشعائرهم. وكان الشعار الذي اعتمده للإصلاح مختزلاً للتاريخ: فلا يقوَّم عوج الأمّة حاضراً إلا بما قوِّم به معوَّجها أوّل الأمر. فاستعادة نقاوة البدايات لم تزل تنطوي، سواء عند ابن تيمية أم عند غيره من المصلحين المشابهين ممّن سبقه أو جاء بعده، على استعداد لاطراح محاسن الحاضر مع مساوئ التقليد. ففي رأي ابن تيمية أن كل الجماعات الدينية ميّالة إلى التحلّل التدريجي من التزامها بالتعاليم الأساسية التي أخذتها من أنبيائها وإلى ما يستتبعه ذلك من تراخي الإيمان. وهي «تكافأ» على ذلك بالبدع والضلالات والشرك[١١].

أما السبكي فهو وإن لم يقلّ صرامة عن ابن تيمية فهو لم يمتلك ما كان لهذا من طاقة إبداعية جذرية. غير أن السبكي نظر بروية، في كتاب أشبه بالسيرة الذاتية موسوم بمعيد النِّعم ومبيد النِّقم، إلى عصره ولم يرقه ما رأى. فلا النخبة المملوكية الحاكمة ولا العلماء ولا أصحاب الصناعات ولا أهل العلم يضطلعون بواجبهم. ثمّ إن الكتاب مخصّص، في معظمه، لسلسلة من التعليمات المفصّلة المرتّبة على فصول يتناول كل منها صناعة برأسها ويقرّر السلوك المثالي فيها. وحده هذا السلوك يستطيع استعادة نِعم اللّه وتحاشي سخطه. غير أن السبكي كان يكتب أيضاً في سياق نوع أدبي معروف يمكن أن نسمّيه كتب المواساة، وهي كتب وضعت لتعزية المغمومين بأن اللّه لم يتركهم، وزيّنت بأمثلة تاريخية مثيرة. هنا تتأرجح صورة العصر بين

(١١) عن آراء ابن تيمية في بدع عصره، انظر كتابه **الاقتداء**، مواضع متفرّقة. عن «شعاره»، وهو من أقوال الإمام مالك، وتناقص الإيمان عند الأمم، انظر **الاقتداء**، ص ٣٦٧.

الماضي المثالي الذي يجب تذكّره وإن كان بلا نظير، وبين نموذج للخلاص المستقبلي مستلهم من هذا المثال(١٢).

صور مجتمع جديد

المنازل والمراتب الاجتماعية هي الصور الغالبة على الصروح التأريخية في تلك الفترة. فكل مرتبة تحدَّد بعناية وتُميَّز عن سواها. وهذه ليست صورة لما هي عليه الأشياء فحسب، بل لما يجب أن تكون عليه: فمن دون تمايز اجتماعي صارم تعمّ الفوضى السياسية والأخلاقية ويتوصّل الناقص الفاسد إلى التحكّم في الكامل الفاضل. ومن أجل الإبقاء على هذه البنية كما هي، شدّد المؤرّخون على قيمة الولاء والوفاء للسادة ولاة الأمور. إنه عصر الحصون والحصار، عصر الإمارات الصغيرة والكبيرة المتصارعة دوماً على السلطة، عصر العلماء الذين يزداد اعتدادهم بأنفسهم مع اقترابهم من أرباب السلطة أو استعمالهم العظة لتحريك مشاعر المؤمنين. ونحن نرى العصر، طبعاً، بعيون العلماء المهرة المعمّمين، ولكن لا تتاح الفرصة لنا، أو لا تكاد، لكي نراه بعيون الطبقة العسكرية أو عيون الطرق الصوفية ذات الشعبية الواسعة. ولذلك ربما كان من المفيد أن نبدأ بتاريخ من التواريخ القلائل التي تعبّر عن وجهة نظر النخبة العسكرية.

يمتاز تاريخ ابن الدواداري (كتب سنة ٧٣٦/ ١٣٣٥) عن غيره من تواريخ تلك الفترة بخلوّه من الفخفخة الأدبية وبلهجته السردية

---

(١٢) إلى كتب المواساة تنتمي أعمال كـ **الفرج بعد الشدّة** للتنوخي و**إعتاب الكتاب** لابن الأبار. عن انقطاع نظير الماضي، انظر السبكي، **معيد النعم**، ص ٢٠، ٤٠-٤٢.

العفوية، المضحكة في كثير من الأحيان، وولعه بالأعاجيب والأحلام والنذر وعجائب الاتّفاقات، وأسلوبه شبه العامّي وتأمّلاته الخالية من التصنّع حيال التاريخ وممارسة السلطة. وحيثما تختتم الحوليات التي أنتجها العلماء بذكر وفيات الرجال الذين من فئتهم في أكثر الأحيان، يلتزم ابن الدواداري الصمت الغريب في شأن سِيَر العلماء. ونحن نجد أنفسنا، بدلاً من ذلك، في صحبة النخبة العسكرية المملوكية إذ يزحفون إلى القتال أو يتحادثون في ما بينهم. هذا تاريخ مضادّ، تاريخ من أقدم التواريخ المنتمية إلى نمط التأريخ الشعبي الذي شهد في القرون اللاحقة كتب أخبار كتبها حلاّقون ومزارعون وعمّال صغار من عمّال الدولة وسواهم من الآتين من «خارج» علم ينظر إليه عادة على أنّه وقف على العلماء المثقّفين[١٣].

إن وصف ابن الدواداري لشخصيّاته التاريخية، إذ يرى، ببراءته، «الملك بلا ثياب»، هو ما يبسط أمامنا العصر بإضاءة جديدة. ولعلّ وصفه للفاتح المغولي الرهيب هولاكو من أبعث ما وصفه على الدهشة. فنحن نشاهد هولاكو وزوجته يدفع كل منهما الآخر متضاحكين إذ يضبطها ترنو بنظرها إلى طائفة من الأسرى الحسان الوسام. إن هذه اللوحة لمشهد عائلي يختلف اختلافاً تامّاً عن الصور الرهيبة لذلك الرجل في التواريخ الأخرى، أو قصّة بيبرس التائه الهارب في الصحراء والواصل إلى «مدينة خضراء» عجيبة، تحملان القارئ إلى مستوى آخر من الواقع لم تتمّ تنقيته بالانحياز العقلي أو

---

(١٣) قد تكون دراسة كتابة التاريخ الشعبية إضافة مرغوبة إلى معرفتنا. وربما ضمّت أعمالاً لأشخاص كالبديري الحلاّق الدمشقي في القرن الثامن عشر، أو الركيني المزارع اللبناني الجنوبي في القرن الثامن عشر.

الغايات الأخلاقية العليا[١٤]. ويبدي ابن الدواداري ميلاً مؤثراً إلى أرباب السلطة:

قلتُ: قلوب الملوك حسّاسة بوقايع الزمان وحوادث الأيّام فلذلك ملّكهم اللّه رقاب الأنام ينظرون إلى حوادث الدهر من خلف ستر رقيق ويلاقونه بتدبير السداد والتوفيق[١٥].

وعِبَر التاريخ عند ابن الدواداري واضحة مستقيمة: فالملوك الذين يصرفون هممهم إلى لتهديم لا يبقون إلا فترة قصيرة أما الذين يبنون فيدومون أكثر. ذلك لأن من طبيعة الحياة أن تبني ومن طبيعة الموت أن يهدم. وهو يحتفظ بلهجة ساخرة لمغتصبي السلطة:

هذا والدهر يضحك من غروره ويضمر له بخلاف ما في ضميره وينطق له بلسان الحال: دع ما قد زيّنته لك نفسك من المحال فإن لهذا الأمر أهل وآل وبهم يكون تدبير الأحوال[١٦].

ويقدم لنا ابن الدواداري دلائل مهمّة عن أهمّية المرتبة والمنزلة في ذلك العصر. ولعل وصفه لمجلس عام عقده السلطان بيبرس بليغ الدلالة في هذا الشأن: «وحضر بين يديه القضاة والفقهاء والمشايخ الصوفية وجلسوا في مراتبهم **على عادة ملوك السلجوقية**» [التشديد من كاتب هذه السطور][١٧].

---

(١٤) عن هولاكو وزوجته، انظر ابن الدواداري، كنز، ج ٨، ص ٥٣-٥٦. عن «المدينة الخضراء»، انظر كنز، ج ٨، ص ٢٦-٢٨.
(١٥) ابن الدواداري، كنز، ج ٨، ص ٣٤٤.
(١٦) ابن الدواداري، كنز، ج ٨، ص ٣٥٧.
(١٧) ابن الدواداري، كنز، ج ٨، ص ٢٠١.

تأسيس المراتب

من نصائح الطرطوشي (توفّي سنة ٥٢٠/١١٢٦) السياسية وصولاً إلى شطحات الشيخ الصوفي الكبير محي الدين بن عربي (توفّي ٦٣٨/١٢٤٠) الخفية المعنى عن أحوال ارتقاء النفس إلى اللّه، يبدو أهل العلم في ذلك العصر منشغلين بدلالة المرتبة والمقام. كان الطرطوشي يعتقد أن من علائم حسن السياسة أن يحفظ الحاكم كل شخص في المقام اللائق به وكل رئيس في منصبه المعتاد ويثبّته فيه. وعلى هذا النحو يكسب الحاكم تأييدهم لأن العوام بلا رؤسائهم أجساد بلا رؤوس[١٨].

ويبدأ ابن فضل اللّه العمري (توفّي سنة ٧٤٩/١٣٤٩)، صاحب مؤلّف شهير في الإدارة، كتابه بحمد اللّه:

> الذي ميّز مقادير الرتب وقنن القوانين... نحمده لما رزق من فواضل زادت محاسن العلوم وعرّفت تفاوت درجات الأولياء إذ قالوا وما منا إلا له مقام معلوم... ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله أقرب من دنا مقاماً من ربه[١٩].

بعد ذلك يورد العمري نماذج من المراسلات الديبلوماسية مع الخلفاء والسلاطين والأمراء وحكام بلدان مختلفة محدّدة. ولكن ملك وحاكم طريقة مخصوصة لأصول مخاطبته، بمن فيهم ملوك الدول

---

(١٨) الطرطوشي، سراج، ص ٣٨٨. يقول أبو نعيم الأصفهاني (توفّي سنة ٤٣٠/١٠٣٩) في مقدّمة تراجمه لأولياء المتصوّفين إن غايته هي تمييز أعلام المتحقّقين من المتصوّفة عن المتنسبين إليهم: **حلية**، ج ١، ص ٣-٤.

(١٩) العمري، **التعريف**، ص ٢؛ عن مقام معلوم، انظر الآية ١٦٤ من سورة الصافات.

النصرانية الذين يظل احتمال الحرب عليهم قائماً[٢٠]. ويشير مؤرّخ حلب ابن العديم (توفّي سنة ٦٦٠/ ١٢٦٢) إلى أن ثبات الألقاب من علائم ثبوت الحاكم في منصبه[٢١].

ومع هذا التشديد على المرتبة والمقام، اكتسبت فضيلة الولاء لولاة الأمور أهميّة جديدة وذلك بعد أن اقترنت بما قد يسمّى بنية إقطاعية نظراً إلى الافتقار لمصطلح أدقّ. وقد اكتسبت هذه البنية، باختصار، مظهراً من مظاهرها المتعدّدة في ظل البويهيين أولاً في القرنين العاشر والحادي عشر بالعراق وإيران الغربية. فقد عمد البويهيون بصورة متزايدة إلى منح أتباعهم العسكريين الأقوياء إقطاعات غلال، مال هؤلاء الأتباع إلى إساءة تدبيرها أو حتى إلى تدميرها من أجل الحصول على مدخول أربح مع انحطاط قوة الدولة المركزية.

وعندما حلّ السلاجقة في القرن الحادي عشر محلّ البويهيين على قمة السلطة أدرك كبار الوزراء السلاجقة، كنظام الملك، هذا الخطر تمام الإدراك وسعوا إلى تطبيق سياسة الرقابة الصارمة على منح الإقطاعات. فقد جعل أوائل السلاطين السلاجقة إقطاعاتهم مشروطة بالخدمة العسكرية، وحاولوا تفريق الإقطاعات من أجل الحؤول دون اتّساعها بالمتاخمة، وفرضوا الخراج عليها باعتباره حقاً من حقوق سيادة الدولة. وقد صاحب انحطاط نفوذ السلاجقة ونشوء ما سمّاه ابن خلدون بـ«الفروع» و«العمالات» و«الطوائف»، كبني زنكي وبني أيوب، إحياء لسياسة صارمة في إقطاع الأراضي، في معظم الأحيان.

---

(٢٠) العمري، **التعريف**، ص ٦٤، يذكر مثلاً الصيغة اللائقة لمخاطبة الملك ألفونسو ملك طليطلة.

(٢١) ابن العديم، **زبدة**، ج ٢، ص ٩.

فمن ذلك أن نور الدين زنكي قد دوَّن أسماء جنود كل أمير في سجل ومعهم سلاحهم ومطاياهم ليحول، على ما يقول ابن الأثير مثنياً على نور الدين، دون تخفيض الأمراء عددهم طمعاً بالمال. ويروى عن والده عماد الدين أنه منع أمراءه من احتياز الأملاك الخاصّة مشدِّداً على أن الإقطاعات مغنية لهم عن ممتلكات كهذه ومبيِّناً أن من شأن ذلك أن يحمي الرعية من غوائل ظلمهم وغدرهم[٢٢].

وتظهر تواريخ تلك الفترة بوضوح أن الحرب يومها كانت في معظمها مسألة حصارات وقلاع وأن كبرى تلك القلاع كانت تُوضع في عهدة أوفى الأتباع من العسكر. ونحن نلمح المكانة التي يتمتّع بها صاحب القلعة في قصة أمير أكرهه نور الدين على مغادرة قلعته ولكنه عوَّضه عنها بإقطاع مجزٍ. وإذ سئل لاحقاً أي الأمرين كان أحبَّ إلى قلبه أجاب الرجل، فيما قيل، بأن «هذه أكثر مالاً والعزُّ بالقلعة فارقناه»[٢٣].

---

(٢٢) الأدبيات المتعلّقة بالإقطاع العربي الإسلامي وافرة وثمّة سجال دائر يشكّك في شرعية استخدام اللفظ بمعناه الغربي في الإطار العربي الإسلامي. وأعمال عبد العزيز الدوري باللغة العربية أساسية. أما عن الأعمال العلمية الغربية فإن مقالة «إقطاع» في *EI2* هي المنطلق ومثلها دراسات كلود كاهن التي يمكن تقصّيها في *Index Islamicus* وسواه من المراجع مثل Sauvaget-Cahen, *Introduction to the History of The Muslim East* (Berkeley: University of California Press, 1965). وهناك تحليل واضح لنظام الإقطاع السلجوقي في Carla L. Klausner, *The Seljuk Vezirate; A Study of Civil Administration, 1055-1194* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973). عن نور الدين، انظر ابن الأثير، **الباهر**، ص ١٦٩. عن عماد الدين، انظر سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ١٩٠.

(٢٣) ابن الأثير، **الباهر**، ص ١٣٦-١٣٧، وتجد أصداءه عند ابن العديم، **زبدة**، ج ٢، ص ٣٢٥.

أعرب أهل العلم في ذلك العصر، وبصورة أخصّ أعرب التنظير الأخلاقي عند مؤرّخيه، عما كان يكتسيه الولاء الإقطاعي من أهميّة مع اشتداد قبضة النخب العسكرية جرَّاء الحرب على الصليبيين. من ذلك أن ابن الأثير يثني على سلوك أتابك (وصي على أمير صغير) لقيامه بواجبات الوصاية على أوفى وجه، مقابلاً سلوك «هذا الغريب المنفرد» بظلم الكثير من الملوك الشرعيين وذراريهم. أما فميا يخصّ مؤسّس السلالة الزنكية قسيم الدولة آق سنقر فإن حكم ابن الأثير على خلقه يختصر في هذه الجملة: «وأما وفاؤه وحسن عهده فكفاه فخراً أنه قتل في حفظ بيت صاحبه وولي نعمته». ويروي مؤرّخ البيت الأيوبي، ابن واصل (توفّي سنة ٦٩٧/ ١٦٩٨) مؤيِّداً كيف قاوم بعض الأمراء الأيوبيين الإغراء بالتمرّد على أقاربهم: «لا أكسر جاه أخي الذي أنا مستظلّ بظلّه» مؤكّداً أنهم سيكونون أول النادمين إذا ما خلعوا عهدهم. وفي ظلّ المماليك كان الولاء للخشداشيه، أي لرفاق السلاح، أمراً مذكوراً ومحموداً على ألسنة المؤرّخين، المؤيّدين للمماليك على الأقل[٢٤].

السلاطين والعلماء

تبدو مرآة أهل العلم وكأنها تعكس سياسة القوّة في عصرها بصورة أوثق مما كانت تفعل في فترات سابقة. فقد اقترب العلماء أكثر، ولا شكّ، من محيط الحاكم. وباتوا أعضاء دائمين في دوائر البلاط،

---

(٢٤) عن الأتابك، انظر ابن الأثير، **الكامل**، ج ١٢، ص ٢٠٤-٢٠٥؛ عن آقسنقر انظر ابن الأثير، **الباهر**، ص ١٥؛ عن ابن واصل، انظر، **مفرّج**، ج ١، ص ١٨، وج٥، ص ٧٣؛ عن المماليك انظر، مثلاً، ابن عبد الظاهر، **الروض**، ص ٧٣-٧٤.

يُكلَّفون في كثير من الأحوال بمهمات ديبلوماسية وسواها من شؤون الدولة. وربما وجدنا في أوقات الاضطرب والبلبلة بعض العلماء يضطلعون بدور سياسي مباشر، إن في قيادة الجماهير أو حتى في حكم المدن بصورة مؤقّتة. أخيراً عملت الأموال الطائلة التي وظّفها السلاجقة ومن تبعهم من أصحاب الدول في الأوقاف الدينية على إتاحة سبل المعيشة والسلطة لآلاف العلماء والطلاب، على نحو رسَّخ تحويل العلم الديني إلى موضوع يتفرّغ له أصحابه ويعتاشون منه، حتى بات أشبه بسلّم متراتب يرتقي فيه الطالب ويشمل التدريس والوعظ والقضاء.

ويبدو أن السلاطين قد أقرُّوا بأهمّية التحالف مع العلماء في صراعهم ضد الأعداء الخارجيين والداخليين وأصحاب البدع. وقد مالوا إلى بسط رعايتهم في وجهتين أساسيتين: نحو فقهاء المذاهب السنية الأساسية الأربعة ونحن الطرق الصوفية التعبدية الشعبية الناشطة. أما من الفقهاء، فكانوا يأملون أن يستمدّوا دعم الشريعة في سعيهم إلى تنظيم شؤون الحكم وضبطها وإظهار صورة العدالة. وأما من المتصوّفين، فكانوا يأملون أن يستمدّوا نوعاً من التقوى الحماسية التي من شأنها أن تعينهم على تعبئة الجماهير لمحاربة الكفّار.

إن الناظر في الكتابة التاريخية والنظرية السياسية يكوّن نظرة أوثق وأثبت إلى كيفية ممارسة الحكم في الواقع. كانت النظرية السياسية السنية بصورة عامة، وقبل القرن الخامس/الحادي عشر، قد عبَّرت عن نفسها في تيّارين أو مناخين أساسيّين: تيّار حنبلي يذهب إجمالاً إلى طاعة السلطات الحاكمة ويرفع الخلافة في عصر الراشدين إلى مصاف المثال الأعلى، وتيّار شافعي أبرز اهتماماً بشروط الحكم العادل ومؤهّلاته. ولكن منذ القرن الخامس/الحادي عشر تقريباً تقارب

التيّاران إذ سعى كل منهما إلى استيعاب الخلفاء العباسيين المعاصرين في نطاق النظرية التقليدية، مفسحين المجال لخلفاء ذوي مؤهّلات أقلّ من كاملة ولخلفاء يستطيعون أن يفوّضوا، وبصورة مشروعة، جزءاً من سلطتهم الدنيوية أو معظمها لمساعدين كالسلاطين، مثلاً. وقد ركَّزت الكتابة التاريخية، فيما يبدو، داخل دوائر متزايدة الصغر على أرباب السلطة كما عملت في عدة حالات بارزة عمل المجادلة الصريحة دفاعاً عن هذه الأسرة الحاكمة أو تلك.

ربما كانت دولة السلاجقة أول راع منتظم للعلماء. فقد نظرت الأجيال اللاحقة بعين الحنين إلى عصر:

> لم يكن من أوايل الشام وهي بيت المقدس... إلى سمرقند مسيرة زهاء ماية يوم حامل علم أو طالبه أو متعبد أو زاهد في زاويته إلا وكرامته [نظام الملك] شاملة له وسابغة عليه[٢٥].

لقاء هذا السخاء كلّه سعى السلاجقة إلى فرض مقدار ما من التماثل المذهبي على مذاهب الفقه السنية، إما من خلال صِيَغ التوفيق المعلنة بمثابة سياسة عامّة وإما من خلال إقامة مدارس متعدّدة المذاهب، يلتقي فيها الفقهاء ويرصُّوا صفوفهم في وجه «أهل البدع»[٢٦].

غير أن فرض إرادة الدولة في شؤون العقيدة والمحاباة التي

---

(٢٥) الطرطوشي، **سراج**، ص ٣٧٩. يحدّد ابن القلانسي في **الذيل**، ص ١٢١، عدد المستفيدين باثني عشر ألفاً.

(٢٦) عن صيغ التوفيق، انظر، مثلاً، سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ١٨٣؛ عن وصول النيسابوري في صحبة السلطان مسعود، انظر ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ١٠٦. والمصادر تتيح معلومات وفيرة عن تأسيس المدارس الفقهية المتعدّدة المذاهب.

أظهرت علانية، في كثير من الأحيان، لهذا المذهب الفقهي أو ذاك ولَّدا التوتّرات بين الفِرق والجماعات والإيديولوجيات أو عزَّزاها. ففي مجال المذاهب كان حنابلة بغداد أعلى الناس صياحاً بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. ويسجِّل تاريخ ابن الجوزي (توفّي سنة ٥٩٧/١٢٠١)، وهو من علماء الحنابلة البارزين ووعاظهم، تعاظم مدِّ العنف المذهبي الذي قاتل فيه السنّة الشيعة، وقاتل الحنابلة كل من عداهم. والتوتّر الملموس أكثر من غيره كان ذاك القائم بين العلماء والمتصوّفين، وإلى درجة أخفّ نوعاً ما، بين العلماء والطبقة العسكرية[٢٧]. وقد أفضت كثير من التوتّرات، كما سنرى أدناه، إلى نبرة تأريخية أشد عدوانية. ولكن التوتّر الذي يعنينا مباشرة أكثر من سواه إنما هو التوتّر الإيديولوجي: ذاك القائم بين السياسة والشريعة، بين منطق الدولة والقانون. ويبدو أن هذا التوتّر قد ألقى ظلاً أطول من ظلال التوتّرات الأخرى على تصوّر التاريخ وكتابته في تلك الفترة.

---

(٢٧) يذهب ابن عقيل الحنبلي (توفي سنة ٥١٣/١١١٩) إلى أن المذهب الفقهي يجب أن يستمد الدعم من الدليل العقلي لا من الدولة: انظر كتاب **الفنون**، ج ١، ص ٢٣٧. عن التوتّرات بين الفرق انظر، مثلاً، ابن الجوزي، **المنتظم**، ولا سيّما الجزئين ٩ و١٠، مواضع متفرّقة، وابن خلدون، **تاريخ**، ج ٣، ص ٤٧٧ و٥٣٦. عن التوتّر بين العلماء والمتصوّفة، انظر، مثلاً، اليونيني، **الذليل**، ج ٤، ص ٣١٨؛ سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٢٤-٢٥ و٦١. وابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٦٨، حيث ينتقد الغزالي لأنه ترك الفقه من أجل التصوّف. ويقول ابن خلدون في **المقدّمة**، ص ٤٤١، إن فقهاء عصره كانوا منقسمي المواقف فبعضهم قبل مزاعم المتصوّفة وبعضهم رفضها. غير أن الموضع الأساسي لهذا التوتّر هو **تلبيس إبليس** لابن الجوزي، وهو كتاب مخصّص، في معظمه، لمهاجمة التصوّف. عن التوتّر بين العلماء والطبقة العسكرية، انظر، مثلاً، السبكي، **معيد**، ص ٤٩.

السياسة والشريعة

أوضح تعبير عن إشكالية العلاقة بين السياسة والشريعة نجده في سراج الملوك للطرطوشي، وهو عمل يختلف اختلافاً بيِّناً عن سواه من الكتابات في الفكر السياسي وواحد من أقدم الكتب وأبعدها أثراً في نوع أدبي كثيراً ما يسمى «مرآة الأمراء» في اللغات الأوروبية. فالتاريخ والأدب هما مصدرا إلهامه الأساسيان لا الشريعة وعلم الكلام. وتذهب مقدمة الطرطوشي مباشرة إلى قلب قسمة ثنائية يرى أنها لم تزل موجودة عند أقدم الأمم:

لما نظرت في سير الأمم الماضية... وما وضعوه من السياسات في تدبير الدول والتزموه من القوانين في حفظ النِّحَل فوجدت ذلك على نوعين أحكاماً وسياسات فأما الأحكام المشتملة على ما اعتقدوه من الحلال والحرام والبيوع والأنكحة والطلاق... ونحوها... فأمراً اصطلحوا عليه بعقولهم ليس على شيء منه برهان ولا أنزل اللّه به من سلطان... ولا اتبعوا فيه رسولاً وإنما هي صادرة عن خَزَنة النيران وسَدَنة بيوت الأصنام... وليس يعجز أحد... أن يضع من تلقاء نفسه أمثالها... وأما السياسات التي وضعوها في التزام تلك الأحكام والذب عنها... فقد ساروا في ذلك بسيرة العدل وحسن السياسة وجمع القلوب عليها والتزام النصفة فيما بينهم... وكذلك في تدبير الحروب وأمن السبل وحفظ الأموال... كل ذلك قد ساروا فيه بسيرة جميلة لا ينافي العقول شيء منه لو كانت الأصول صحيحة والقواعد واجبة فكانوا في حسن سيرتهم بحفظ تلك الأصول الفاسدة كمن زخرف كنيفاً... فجمعت محاسن ما انطوت عليه سِيَرهم[٢٨].

---

(٢٨) الطرطوشي، سراج، ص ٥٠-٥١.

ويمضي الطرطوشي من ثمَّ لإقامة تمييزات أخرى أهمّها لحجّته هو التمييز بين العدل الإلهي أو النبوي والعدل الاصطلاحي. فالأول هو مجموع التعاليم النبوية؛ والثاني يقارب السياسة الاصطلاحية. لا يستطيع أي دين أن يوجد من دون دولة ولا قِبَلَ لأية دولة أن توجد من دون شكل من أشكال العدل. والنوع الأول من العدل يتمثّل، مثالياً، في حاكم يجمع من حوله علماء الدين، الذين يصفهم الطرطوشي بأنهم شهود اللّه والذين يجدر بالحاكم ألا يتصرَّف في أي أمر من دون مشاورتهم. أما فيما يخصّ السياسة الاصطلاحية فقد أقرّت الشريعة المحمدية بعض السياسات ونسخت بعضها الآخر. ومع ذلك فإن الأهمّ عند الطرطوشي في نهاية المطاف ليس خُلُق الحاكم بل خير الجماعة:

وعن هذا يقال السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المطيع للسياسة النبوية العدلية... واعلم أن درهماً يؤخذ من الرعية على وجه الإهمال والخرق وإن كان عدلاً أفسد لقلوبهم من عشرة تؤخذ منهم بسياسة على زمام معروف ورسم مألوف وإن كان جوراً فلا يقوم السلطان لأهل الإيمان ولا لأهل الكفر إلا بإقامة العدل النبوي أو ما يشبه العدل من الترتيب الاصطلاحي[٢٩].

كان الطرطوشي قد رأى في التاريخ تبريراً لفكرة أن الأهمّ في بقاء الدول وحفظها إنما هو النظام والانضباط المبنيين على الإنصاف وليس السعي في طلب العدل المثالي. ومن الجائز أن التفكّك التدريجي

---

(٢٩) الطرطوشي، سراج، ص ١٧٤. عن الدين والدولة، انظر سراج، ص ١٨٨؛ عن نوعي العدل، انظر سراج، ص ١٧٠-١٧٣.

لمسقط رأسه الأندلس كان الغالب على أفكاره أمام المشهد المحزن للشقاق الداخلي الذي أسهم في تعجيل هلاكها أكثر من أعدائها النصارى:

ولو جعل ظلم السلطان حولاً في كفة ثم جعل فساد الرعية وتظالمهم وهرجهم ساعة واحدة إذا اختلّ أمر السلطان في كفة كان هرج ساعة أعظم وأرجح من ظلم السلطان حولاً وكيف لا وفي زوال السلطان أو ضعف شوكته سوق أهل الشر ومكسب الأجناد ونفاق أهل العيارة والسرقة والمناهبة[٣٠].

وقد أوضح الطرطوشي، استناداً إلى وفرة من الأمثلة التاريخية، الحاجة إلى دولة دنيوية، دولة مبنية على الروتين الحكومي المنتظم وعاملة على حفظ الاستقرار والسلام العام. فالدولة الجيّدة التنظيم المحكومة بحزم أفضل بما لا يُقاس، أية تكن ديانة حاكمها، من دولة محكومة بتقوى ولكن بلا كفاءة. كان الطرطوشي يتجاوز، باعتماده هذه المقاربة، تراثاً طويلاً من الفكر السياسي المتمثّل في مفكّرين من أمثال الماوردي (توفّي سنة ٤٥٠/١٠٥٨) وأبي يعلى (توفّي سنة ٤٥٧/١٠٦٥). كان هؤلاء المفكّرون قد حدَّدوا بمنتهى المهارة الفقهية مؤهّلات الخلافة وناقشوا بإسهاب مسائل مثل درجة الطاعة الواجبة للخلفاء الجائرين، ووضع مغتصبي الخلافة والشروط اللازمة لاعتبار الخليفة متمتّعاً بمنصب الخلافة وسلطتها[٣١]. وحيثما كان هؤلاء

---

(٣٠) الطرطوشي، سراج، ص ١٥٧.

(٣١) عن تراث الماوردي ـ أبي يعلى، انظر الحاشية رقم ٣ أعلاه. ولا بدَّ لي، عند وصف الطرطوشي بـ «الدنيوي»، من أن أؤكّد أنه كان يكتب ضمن نطاق التراث الإسلامي، ولا سيّما تراث التاريخ على طريقة الأدب. ومع ذلك، =

المفكّرون يسعون لإنشاء خلافة مستقرة على الشريعة ومستهدية بها، كان الطرطوشي أكثر عناية بالسياسة، بالمهارات المطلوبة لحفظ الدولة وتقويتها.

وقد قيّض للجدال بين هذين التيّارين أن يستمرّ في القرون اللاحقة. وبعبارات بسيطة ومجملة، صيغت دعوى الشريعة بأقوى حجّة على ألسنة علماء ومؤرّخين من أمثال سبط ابن الجوزي (توفّي سنة ٦٥٤/١٢٥٦)، والسبكي وابن عبد الظاهر (٦٩٢/ ١٢٩٢). وصيغت دعوى السياسة، بطرق متنوعة جداً، على ألسنة الإدريسي (توفّي حوالي سنة ٥٦٠/ ١١٦٥)، وابن العبري (توفّي سنة ١٢٨٦)، وابن الأثير، وابن الطقطقى، وابن الفوطي (توفّي سنة ٧٢٣/ ١٣٢٣) وابن خلدون (توفّي سنة ٨٠٨/ ١٤٠٦). وفي سياق هذا الجدال غدا التاريخ معتركاً مهماً لأن كثيراً من هؤلاء المفكّرين التفتوا إلى التاريخ التماساً للأمثلة المؤيّدة لدعواهم.

وقد يكون من المفيد، إذا شئنا تكوين صورة عن ملامح هذا الجدال أن نبدأ بحكاية يرويها سبط ابن الجوزي. المشهد هو حلب في العام ٦١٣/١٣١٦. والحاكم هو الظاهر غازي بن صلاح الدين:

> وحضرنا عنده يوم الخميس في دار العدل فجيء بامرأة قد كذبت على شخص واعترفت بالكذب. فقال [الظاهر غازي] للقاضي بن شداد ما يجب عليها قال التأديب قال تُضرب بالدرة شريعةً ويقطع لسانها سياسةً

= فقد كان القرآن بالنسبة إليه «معدن السياسات» (سراج، ص ٥١) بينما الأخلاق التي دعا إليها، وجلّها صوفية الإلهام، كالرحمة في الحاكم والصبر في الرعية، تفترض طاعة تامّة للحاكم، سواء أعادلاً كان أم جائراً (سراج، ص ١٨٨). وأولى الأولويات في ذهنه هي الحفاظ على الدولة لا استقامة الحاكم ولا علاقته بالشريعة، كما في الفكر السياسي الشرعي النزعة.

فقلتُ له الشريعة هي السياسة الكاملة وما عداها يكون تغاصباً عليها فأطرق فأدبت المرأة وسلمت من قطع اللسان[٣٢].

أما القول بأن «الشريعة هي السياسة الكاملة» فقول درج سبط ابن الجوزي على استعادته كثيراً للإعراب عن فكرة أن سياسة الدولة في أيامه كانت تقترب اقتراباً خطراً من الحلول محل الشريعة[٣٣]. فقد كان من أكثر ما يحزُّ في نفسه أن بعض العلماء المتزلفين يتهاونون بكبائر انتهاك الشريعة تملّقاً واسترضاء لأسيادهم السياسيين. لم تكن ثمّة من حاجة إلى التطلّع لأبعد من الشريعة، عند سبط ابن الجوزي، لتدبير الحكم وإقامة العدل. فممارسة السياسة إقرار بأن الشريعة لا تفي بالمطلوب. وبعد مضي قرن التقط السبكي خيط هذه الحجج وتوسّع فيها. وفي سياق مناقشته لمنصب الحاجب عند المماليك قال السبكي إن هذا المنصب كان عسكرياً في طبيعته ولكنه بات الآن ينطوي على مسؤوليات قضائية. ثم نبّه الحاجب إلى إحالة كل القضايا على أحكام الشريعة لأن السياسة «لا تنفع شيئاً بل تضرّ البلاد والرعايا وتوجب الهرج والمرج».

وإذ ينشط لموضوعه، يدّعي السبكي أنه تفحّص التواريخ،

---

(٣٢) سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٥٨٠.

(٣٣) انظر، مثلاً، سبط ابن الجوزي، **الجليس**، ص ٥٥: «ومما أهمله كثير من الولاة أنهم يفعلون فعلاً لا تجيزه الشريعة من قتل من لا يجوز قتله وقطع من لا يجوز قطعه ويسمّون ذلك سياسة وهذا غاية الخطأ لأن لمعنى قولهم هذا سياسة أن الشريعة ناقصة فاحتاجت إلى أن نتمّمها برأينا وهذا عين الزلل فإن الشريعة هي السياسة الكاملة». وانظر أيضاً **مرآة**، ج ٨، ص ١٩٥، حيث يمتدح السلطان عبد المؤمن من سلالة الموحّدين على ما بسطه في مملكته من شريعة كاملة وسياسة كاملة.

ويذهب إلى أن الشريعة هي الخلاص الوحيد للسلاطين والأمراء، من هموم ومتاعب هذا العالم. فتواريخ الملوك المقيمين على الشريعة وأيّامهم الآمنة الطويلة ينبغي أن تُقابل بسوء عاقبة الحكّام الذين تصوّروا، في أوهامهم، أنهم قد يصلحون العالم بإعمال عقولهم وبالسياسة. عوداً إلى الحاجب يختم السبكي قائلاً:

> فإن قال حمار من هؤلاء أنا من أين أعرف هذا وأنا عامي تركي لا أعرف كتاباً ولا سنة؟ قلنا هذا لا ينفعك عند اللّه شيئاً... إذا كنت لا تعرف فاسأل أهل الذكر[٣٤].

إنّ ما رآه سبط ابن الجوزي والسبكي عرضة للتخريب والتقويض لم يقتصر على الشريعة وحدها، بل تعدّاه إلى مكانة دعاتها أيضاً. يضاف إلى ذلك أن السبكي تقدّم بالزعم الغريب بأن السلطان هو الإمام الأعظم، أي اللقب الذي يختصّ به الخليفة تقليدياً ـ وهو غريب لأنه لا يوجد في أيّ موضع آخر من الفكر السياسي على اختلاف تلاوينه، ولكن لعلّ المقصود به إعادة تسليط الأضواء على الفكرة القديمة القائلة إن الخليفة المثالي عالم بالدين على نحو ما. ولئن لم يقدر السلطان أن يكون عالماً فعليه أن يستهدي في عمله برعاية العلماء على الأقلّ، بدلاً من أن يطرحهم وخبرتهم المهنية في الظلّ خلال سعيه الاعتباطي لاعتماد السياسة[٣٥].

---

(٣٤) السبكي، **معيد**، ص ٤٠-٤٢. وانظر أيضاً ابن عبد الظاهر، **الروض**، ص ٨٦، الذي يمتدح السلطان بيبرس الذي انقاد لحكم الشريعة وبذلك شجّع رعاياه كلّهم على الانقياد لها: وهي سياسة ممتازة!

(٣٥) عن قول السبكي إن السلطان هو الإمام الأكبر، انظر **معيد**، ص ١٦. والنظرة القائلة بأن الخليفة يجب أن تجتمع فيه شرائط العالم شائعة في الفكر السياسي =

وقد ستعمل لفظ السياسة، عند علماء ومؤرّخين آخرين، على ثلاثة معاني أوّلية: للدلالة على حسن أو سوء تدبير شؤون الدولة، لوصف أعمال الحكم الواقعة خارج نطاق الشريعة أو، بمعنى أرهف تلاويناً، للدلالة على فنّ مستقلّ موضوعه الحفاظ على الدولة. ولعلّه من الجدير بالإشارة أن أربعة من هؤلاء العلماء والمؤرّخين الذين استعملوا لفظ السياسة بأي من معانيه كانوا يكتبون لملوك غير مسلمين أو في ممالكهم، أو كانوا هم من غير المسلمين: الإدريسي، ابن الفوطي، ابن الطقطقى وابن العبري. فالإدريسي أغدق المديح على راعيه روجار ملك صقلية الذي كانت «جميع السياسات وقف عليه». بُعيْد ذلك، وفي ما هو يصف الجهل المطبق المستولي على سكّان الإقليم الأول من الأرض، يقول الإدريسي إن ملوكهم «إنما يكتسبون السياسة والعدل بالتعليم من أقوام يصلون إليهم من أهل الإقليم الرابع أو الثالث ممّن قرأ السيَر وأخبار الملوك وقصصها».

أمّا ابن الفوطي، الذي يكتب في أوائل الحكم المغولي للعراق وفي نبذة عن هولاكو بعد وفاته، فإنه يصف هولاكو بأنه رجل «عالي الهمّة عظيم السياسة عارفاً بغوامض الأمور وتدبير الملك، فاق على من تقدّمه بالرأي السديد والبأس الشديد والسياسة القاهرة». وبالفعل فالسياسة لفظ يستعمله بانتظام للدلالة على أفعال الدولة غير الداخلة في نطاق الشريعة أو تدبير الشؤون العامّة على وجه الإجمال[٣٦].

= الشرعي، ولا سيّما عند أصحاب الشافعي من أمثال الماوردي والغزالي. ولمن رام صدى ذلك عند المؤرّخين فلينظر ابن الأثير، **الباهر**، ص ١٦٥، ممتدحاً نور الدين.

(٣٦) عن كلام الإدريسي على روجار والإقليم الأوّل، انظر **نزهة**، ص ٤ و٩٨، على التوالي. عن كلام ابن الفوطي على هولاكو، انظر **الحوادث**، ص ٣٥٣. =

هؤلاء العلماء والمؤرّخون كلّهم استعملوا السياسة في معنَيَيها الأوّلين، للدلالة، تحديداً، على سياسة الدولة أو الأفعال الواقعة خارج نطاق الشريعة. غير أن ابن الطقطقى وابن خلدون يستحقّان اعتباراً منفصلاً لنظرتهما إلى السياسة بما هي فنّ للحكم مستقل ومميّز. يزعم ابن الطقطقى، وهو يكتب لموظّف مغولي كبير، أن كتابه يستهدف شرح تلك السياسات والآداب «التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة وفي إصلاح الأخلاق والسيرة». والأبلغ من ذلك دلالة قوله إن المغول كانوا أهل اختصاص في علم السياسة:

فأما ملوك الفرس فكانت علومهم حكماً ووصايا وآداباً وتواريخ وهندسة وما أشبه ذلك وأما علوم ملوك الإسلام فكانت علوم اللسان كالنحو واللغة والشعر والتواريخ... وأمّا في الدولة المغولية فرفضت تلك العلوم كلّها ونفقت فيها علوم أُخر وهي علم السياسة والحساب لضبط المملكة وحصر الدخل والخرج والطب لحفظ الأبدان[٣٧].

وتوصف السياسة بأنها رأس مال الملك فهي ضرورية لحقن الدماء، وحفظ الأموال ودفع الشرور ومنع التظالم المؤدِّي إلى الفتنة والاضطراب[٣٨]. وغياب الشريعة عن تحليله بيِّن وإن لم تغب عنه

= عن كون السياسة تدبير للشأن العامّ وكونها أفعالاً خارجة عن نطاق الشريعة، انظر **الحوادث**، ص ٤٨٥ و٢١٧-٢١٨، على التوالي. عن سوى ذلك من استعمالات السياسة، انظر ابن العبري، **تاريخ**، ص ٣٥٩ (حُسْن سياسة عماد الدين زنكي التي جلبت الازدهار للموصل)، وابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ٦٥ (سوء السياسة في تقويض مدينة الرها).

(٣٧) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ١٢. عن غايته من الكتابة، انظر **الفخري**، ص ١١.

(٣٨) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ١٦.

المبادئ الأخلاقية العامّة التي تشارك الشريعة الحكمة الأخلاقية لسائر الأمم في الدعوة إليها. ولكن من الواضح أن السياسة، عند ابن الطقطقى، «علم» مستقلّ بشؤون الحكم له قواعده الإجرائية التي تحتاج إلى التكييف بمقتضى أحوال الطبقة والمقام، خلافاً لدعوة العدالة الشرعية إلى المساواة على وجه الإجمال:

ولكل صنف من الرعية صنف من السياسة فالأفاضل يُساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف والأوساط يساسون بالرغبة الممزوجة بالرهبة والعوام يساسون بالرهبة... واعلم أن الملك لرعيّته كالطبيب للمريض(٣٩).

ويواجه ابن خلدون، في تاريخه، مشكلة الشريعة والسياسة عندما يصل في روايته إلى نهاية الخلافة الراشدة وبداية الحكم الأموي. هنا ظهر مأزق واجهه كثير من المؤرّخين والمفكّرين السياسيين قبله: بأي معنى كان معاوية، رأس الأمويين، متابعاً لخلافة الراشدين الذين سبقوه؟ ما مدى شرعية خلافته بالقياس إلى خلافتهم؟ كان المؤرّخون الشيعة، كاليعقوبي والمسعودي، قد نزّلا حكم معاوية بمنزلة المُلك، مع ما يحمله اللفظ من تداعيات الهوى واغتصاب السلطة. وقد تمنّعت دوائر أتقياء السنّة الأوائل بالمدينة وسواها عن اعتبار الحكم الأموي على نفس الدرجة من الشرعية التي كانت للخلافة الأقدم عهداً والتي تزايد رفعها إلى مرتبة مثالية بدليل تسميتها الخلافة الراشدة. وإن الشيوع الواسع لحديث نبوي، مفاده أن الخلافة تدوم ثلاثين عاماً

---

(٣٩) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ٢٩. عن نقد نموذجي لقول مأثور عن الترابط بين السياسات، انظر **الفخري**، ص ٣٦.

فحسب ثم يليها الملك، يتوافق، من حيث تصميمه، بوضوح مع استلام معاوية أزمة السلطة ويستبعده، مع من خلفه من الأمويين، من الخلافة الشرعية. كان معاوية، إذاً، محكاً يستعمله المؤرّخون وسواهم لتحديد موقفهم حيال مجرى التاريخ الإسلامي ومسألة نظام الحكم الشرعي. هذه، باختصار، الخلفية لما يلي من مناقشة ابن خلدون لهذه القضية، وهي مناقشة نوردها بشيء من الإسهاب لأهمّيتها المركزية بالنسبة إلى التوتّر بين السياسة والشريعة وتأثير هذا التوتّر في الكتابة التاريخية:

وهذا آخر الكلام في الخلافة الإسلامية، وما كان فيها من الردّة والفتوحات والحروب ثمّ الاتّفاق والجماعة... وقد كان ينبغي أن تُلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم فهو تاليهم في الفضل والعدالة والصحبة ولا يُنظر في ذلك إلى حديث «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» فإنه لم يصحّ. والحقّ أن معاوية في عداد الخلفاء وإنما أخّره المؤرّخون في التأليف عنهم لأمرين الأوّل أن الخلافة لعهده كانت مغالبة لأجل ما قدّمناه من العصبية التي حدثت لعصره وأما قبل ذلك كانت اختياراً واجتماعاً فميّزوا بين الحالتين فكان معاوية أوّل خلفاء المغالبة والعصبية الذين يعبّر عنهم أهل الأهواء بالملوك... وحاشى اللّه أن يشبّه معاوية بأحد ممّن بعده فهو من الخلفاء الراشدين ومن كان تلوه في الدين والفضل من الخلفاء المروانية ممّن تلاه في الرتبة كذلك وكذلك من بعدهم من خلفاء بني العباس ولا يُقال إن الملك أدون رتبة من الخلافة فكيف يكون خليفة ملكاً؟ واعلم أن الملك الذي يخالف بل ينافي الخلافة هو الجبروتية المعبّر عنها بالكسروية التي أنكرها عمر على معاوية حين رأى ظواهرها وأما الملك الذي هو الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة فلا ينافي الخلافة ولا النبوّة فقد كان سليمان بن داود وأبوه... نبيّين وملكين... ومعاوية لم يطلب الملك ولا أبّهته للاستكثار من

الدنيا وإنما ساقه أمر العصبية بطبعها لما استولى المسلمون على الدول كلّها وكان هو خليفتهم فدعاهم بما يدعو المولك إليه قومهم عندما تستفحل العصبية وتدعو لطبيعة الملك وكذلك شأن الخلفاء أهل الدين من بعده. . . والقانون في ذلك عرض أفعالهم على الصحيح من الأخبار. . . فمن جرت أفعاله عليها فهو خليفة النبي صلعم في المسلمين ومن خرجت أفعاله عن ذلك فهو من ملوك الدنيا وإنّما سمّي خليفة بالمجاز. الأمر الثاني في ذكر معاوية مع خلفاء بني أميّة دون الخلفاء الأربعة أنهم كانوا أهل نسب واحد وعظيمهم معاوية فجعل مع نسبه. . . فلم تتعدّه الخلافة ولا ساهمه فيها غيره فاستوت قدمه واستفحل شأنه. . . وأقام في سلطانه وخلافته عشرين سنة ينفق من بضاعة السياسة التي لم يكن أحد من قومه أوفر فيها منه يداً(٤٠).

ربّما سجّل المرء، إذا ما تفكّر في هذه المقاطع من ابن الطقطقى وابن خلدون، الأهمّية التي اكتسبتها مسألة السياسة في المنظور والحكم التاريخيين. إذا كان لا بدَّ، فعلاً، من مهارة خاصّة لإدارة الدول، مهارة موازية للشريعة أو للمبادئ الأخلاقية ـ النبوية المقبولة وإن لم تكن متطابقة معها بالضرورة، وكان من الممكن إقامة الدليل على ذلك بالشواهد التاريخية، فلا بدَّ من استخدام مجموعة جديدة من المعايير لمراجعة الماضي وفهمه. فالسلطة هي من طبيعة الملك الجوهرية وليست صالحة أو طالحة في ذاتها. وحدها دواعي القابض عليها وطريقة استخدامها يمكن أن تفحصا على أسس أخلاقية.

بدأ ابن الطقطقى أوّلاً ثم ثنّى ابن خلدون بإطلاق الفنون والعلوم في ساحة السوق. ومن هذه العلوم كانت السياسة آنئذ قد بلغت أشدّها. كانت سلعة مطلوبة جدّاً. والمؤرّخون الذين عرفوا شيئاً أو

(٤٠) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٢، ق ٢، ص ١٨٧-١٨٨؛ ج ٣، ص ٤.

ظنّوا أنهم يعرفون شيئاً عن شؤون الدولة كانوا أكثر استعداداً من أي وقت مضى للتدليل على بضاعتهم وإسداء النصح.

التاريخ وإدراك الذات

ولكن من هم مؤرّخو تلك الفترة؟ لا عجب من أن تحفل التواريخ وسواها من الأعمال العلمية بكمّية من السير الذاتية وما يتعلّق بها تفوق ما كان معهوداً من قبل. ويكمن تفسير ذلك في ما أشرنا إليه سابقاً من تغيّر في دور العلماء في المجتمع وما خلّفه ذلك من أثر في كتابة التاريخ وإدراكه. جاء المؤرّخون، في معظمهم، وكما في العصور السابقة، من صفوف علماء الدين وكبار البيروقراطيين.

أما شعور العلماء بأهمّيتهم وما رأوه من سموّ دورهم في التاريخ فلم يكن أمراً جديداً[٤١]. بل الجديد هو البروز الاجتماعي الذي اكتسبته هذه الفئة أو أضفي عليها إذ بات أفرادها إما دعاة للدولة، أو مستفيدين من سخاء الدولة المنتظم أو هبات الأفراد، أو موظّفين في مصالح الدولة وشؤونها أو وعّاظاً في المساجد وغيرها. وإن المرء ليكتشف عند هؤلاء المؤرّخين قدراً أكبر من إدراك الذات، مع اعتبار إسهامهم الخاصّ في التاريخ جديراً بالذكر إلى جانب مآثر السادة وولاة الأمور. ولكن ثمّة أيضاً مسافة مقصودة يجعلونها بينهم وبين موضوعهم، وقفة موضوعية ومرجعية مستمدّة من «رأيتُ» أو «شهدتُ» أو «أخبرني السلطان» تدعم روايتهم في كثير من الأحيان. فقد أضحوا

(٤١) انظر، مثلاً، التنوخي، نشوار، ص ١١٤ مستشهداً بالرأي القائل إن انحطاط خلافة بني العباس قد انجرّ عن تهافت القضاء، والصولي، أخبار الراضي، ص ٢١٢، مدافعاً عن ذكر من توفي من العلماء في تاريخه.

أقرب إلى تصوّر أنفسهم لاعبين على مسرح كانوا يقتصرون على مشاهدته من قبل.

ولكن لنلاحظ أوّلاً تسلّل السير الذاتية إلى داخل التأريخ. ومن التواريخ النموذجية في هذا الباب تاريخا ابن الجوزي وأبي الفداء (توفّي سنة ٧٣٢/ ١٣٣١) أمير حماه. وتضمّ التفاصيل المسجّلة أشياء كتواريخ الولادة وتفاصيل عن صباهما ورجولتهما وتعليقات مسهبة، مدحاً أو ذمّاً، على شخصيّات صادفاها. وتُعرض هذه كلّها عرض أخبار تاريخية تستحقّ الذكر باعتبارها من معالم الحوادث التي رويت في سني حولياتهما. ويؤرّخ ابن الجوزي صعوده إلى مكانته الاجتماعية المرموقة مع مرور الأيّام، إلى أن يخبرنا كيف، عند بلوغه ذروة الشهرة، صارت ألوف لا تحصى تشهد مواعظه، وكيف «قد تاب على يديّ أكثر من مائة ألف ولم يُرَ لواعظ قطّ مثل مجلسي».

ويروي ابن الجوزي في شأن أحد أعدائه، المدعو مرجان والمتوفّى منذ بعض الوقت، كيف قصده أحد أصدقائه، ويصفه بأنه رجل تقيّ، ليخبره أنه رأى مرجان في المنام يقوده رجلان. فلما سألهما إلى أين؟ قال الرجلان: «إلى النار لأنه كان يبغض ابن الجوزي». ويتحوّل التاريخ الكوني الذي وضعه الأمير الأيّوبي أبو الفداء أكثر فأكثر إلى سيرة ذاتية مع اقترابه من أيّامه هو. فقد كانت أقصى مطامحه في الحياة أن يستعيد إمارته الوراثية في حماه وهو يسجّل أدق تفاصيل المصاعب التي كان ينصبها المماليك لإحباط مسعاه. وعندما يتوصّل أخيراً إلى تحقيق غاية حياته يندفع في استرسال جانبي يتناول فيه تاريخ حماه وولاتها منذ أيّام التوراة حتى أيّام «ولادة العبد الفقير»[٤٢].

---

(٤٢) انظر ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢٨٤، عن عظاته؛ عن مرجان، =

ثمّة علائم أخرى لاستناد رواية المؤرّخ إلى سيرته الذاتية. من ذلك أن استعمال «قلت» لقطع الرواية وإدخال تعليقات المؤرّخ الشخصية أو آرائه في الأشخاص والأحداث يتكرّر تكراراً يغدو معه ملحوظاً. وعن هذا تولّد الإغراء الذي افتتن به عدّة مؤرّخين، ألا وهو تحديد ما كان يجب عمله بعد حدوث الحادث. وقد اتّخذ ذلك شكل التنظير في ما كان من الجائز أن يحدث «لو» أن هذا السلطان أو ذاك الحاكم كان أقدم على هذا الفعل أو ذاك، والمقصود، تضميناً، وجوب استشارة المؤرّخين في عِبَر التاريخ باعتبارهم حَفَظَته[٤٣]. وأحوج الناس إلى الموعظة هم السلاطين لأن الملك:

> يحصل إعراض النفس مع العزّ والتمكّن والفرح والمال ونفاذ الأمر والنهي يتحصّل للنفس من ذلك حالة شبيهة بالسكر فيحتاج حينئذ إلى ما يقاومها من التحذير والتخويف ليتمّ العلاج كما يحتاج المبرود إلى استعمال الحرارات ليعادل ما عنده[٤٤].

وإذ بلغت الموعظة مستويات الجديدة من البروز الاجتماعي راح

= انظر **المنتظم**، ج ١٠، ص ٢١٣. لمزيد من الأمثلة، انظر **المنتظم**، ج ٩، ص ٢٥٢، وج١٠، ص ٤٧. عن أبي الفداء، انظر **المختصر**، ج ٤، ص ٨، ٢١، ٢٤، ٤٩-٥٠، ٦٠-٦٢، ٧٠، ٨٧ ومواضع متفرّقة. وانظر أيضاً ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٤٦٤، ٥٨٠، ٦٠٤، ٦١٩، ٦٥٦، ٦٦٢ ومواضع متفرّقة.

(٤٣) قطع الكلام بقُلْتُ بارز للعيّان بصورة ملحوظة عند سبط ابن الجوزي، وابن تغري بردي. عن «لو»، انظر، مثلاً، ابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ٢٨٢-٢٨٣؛ وابن واصل، **مفرّج**، ج ٥، ص ٢٩٧؛ اليونيني، **ذيل**، ج ١، ص ١٤٣.

(٤٤) سبط ابن الجوزي، **الجليس**، ص ٣٩.

العلماء والمؤرّخون الذين يزاولون الوعظ يشعرون بأنهم يتميّزون على وجه الخصوص لتنبيه الحكّام وعذلهم والاضطلاع بدور رائد في تعبئة الرأي العام. ويلمس المرء آثار هذا الاعتداد بالنفس في الملاحظات القاسية التي يبديها بعض المؤرّخين حيال سلوك الحكّام المسلمين. ويمثّل ابن الأثير نموذجاً بارزاً لهذه الخشونة، ولكن غيره من المؤرّخين قد اعتمدوا أيضاً لهجة الأسف أو التلطّف عند تقويمهم أداء الحكام المعاصرين لهم:

وأهملت في ما ذكرته من أحوال سلاطين الزمان في ما تقدّم وفي هذا الأوان استيفاء ذكر نعوتهم المقرّرة وألقابهم المحرّرة تجنّباً لتكريرها بأسرها والإطالة بذكرها لم تجرِ بذلك عادة قديمة ولا سنة سالفة في تاريخ يُصنّف ولا كتاب يؤلّف وإنّما كان الرسم جارياً في القديم باطراح الألقاب والإنكار لها بين ذوي العلوم والآداب(٤٥).

وفي رأي ابن القلانسي أن البويهيين والسلاجقة هم الذين أشاعوا استعمال ألقاب مطوّلة كهذه. وهو يذكر أمثالاً مضحكة من حكّام لا يتقايس نفوذهم مع فخامة ألقابهم(٤٦).

إن سيرة ابن تيمية في الحياة العامّة وإيمانه المتّقد «ببقيّة صالحة» مكلّفة بإرشاد الأمّة من جيل إلى جيل، وتدخّله المستمرّ ومشاركته في

(٤٥) ابن القلانسي، **ذيل**، ص ٢٨٣. وانظر أيضاً ابن الأثير، **الكامل**، ج ١٢، ص ٣٢٤-٣٢٥ (تصرّف ملوك المسلمين أدعى للخوف من العدو)؛ ابن عذاري، **البيان**، ج ١، ص ٤ (يستغفر الله عن تقاتل ملوك المسلمين). عن حاجة السلطان إلى الوعاظ لتعبئة الرأي العامّ، انظر سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٦٠٤.

(٤٦) ابن القلانسي، **ذيل**، ص ٢٨٤.

الشؤون السياسية والعسكرية، مؤشّرات تدلّ على مدى ما بلغه العلماء من إدراك لسلطتهم ومسؤوليتهم في الشؤون العامّة. وكان بعض المؤرّخين ينظرون بعين الحسد إلى بعض دول شمال أفريقيا حيث كان العلماء، في ما قيل، يتولّون قيادة الجيوش. فمن ذلك أن ابن تومرت (توفّي سنة ٥٢٤/ ١١٣٠) مؤسّس دولة الموحّدين استشار، في ما روي، أبا حامد الغزالي المشهور، قبل الشروع في مهمّة الإصلاح ثم إنشاء الدولة. ومن ذلك أن وزيراً عالماً كابن العميد قد علّم وليّه البويهي عضد الدولة السياسة، في ما قيل، بينما روي أن الفاطميين الذين أقلقهم تعاظم سلطة العلماء في صفوف الشعب طردوا العلماء كلّهم من كافّة أراضيهم[٤٧].

---

(٤٧) عن آراء ابن تيمية في «البقية الصالحة»، انظر **كتاب النبوات**، ص ٩١-٩٢. كان إيمانه بالاجتهاد أهمّ آرائه الفقهية. ومن اللافت أن ابن تيمية لم يكن معنياً بالحفاظ على الخلافة ولو باعتبارها رمزاً للوحدة بل كان مهتماً بوحدة الأمّة. وموقف العلماء إنما هو مؤازرة الحاكم إلى أن يخلع، وهي نظرة كانت شائعة في عصر المماليك: انظر كتابه **منهاج السنة** الذي كتبه ردّاً على **منهاج الكرامة** للحسن بن يوسف الحلّي فقيه الشيعة في عصره. ومن النماذج المميّزة لاهتمامه النشط في الشؤون السياسية والاستراتيجية رسالته إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتر، التي يشير فيها على السلطان بأن يهاجم المغول لأنه لا يجوز، تبعاً للشريعة، أن يسمح للعدو بأن يجتاز إلى دار الإسلام. عن الغيرة من السلالات الحاكمة في شمال أفريقيا، انظر سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٧٤٩. عن ابن تومرت والغزالي، انظر ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٦، ص ٢٢٦. عن ابن العميد، انظر ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٤، ص ٤٤٦. عن الفاطميين والعلماء، انظر ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٦. ربّما كان ما شعر به الغزالي من تنامي طموحات العلماء هو الذي دعاه إلى القول إن العلماء على درجات من السعادة والمنزلة التي ينبغي لهم أن لا يتخطّوها: انظر **معيار**، ص ٦٦-٦٧.

بيد أن تزايد إدراك المؤرّخين لدورهم الاجتماعي وتأثيرهم في الشؤون العامّة قد ولّد مزيداً من الانقسامات والانتقادات المتبادلة بين المؤرّخين أنفسهم. ويتحدّث سبط ابن الجوزي عن «مدرستين» متصارعتين من المؤرّخين، البغداديين والشاميين، مع كون ابن القلانسي زعيم الأواخر، في ما يبدو، وقد عاب ابن الأثير على ابن الجوزي تعصّبه الحنبلي وانتقد العماد الأصفهاني على مغالاته. وقال ابن خلدون إن نفراً غير قليل من المؤرّخين ارتكبوا القدح في صحابة النبي. ونسب ابن تغري بردي عداوة المقريزي للمماليك إلى فقدانه الحظوة عندهم وقد بات من الشائع، على وجه الإجمال، أن يعدُّوا أنفسهم أنصار قضايا متنوعة:

ونقلت من خط أبي الوفاء ابن عقيل قال حضرنا عند بعض الصدور فقال هل بقي ببغداد مؤرّخ بعد ابن الصابي [الشيعي؟] فقال القوم لا فقال لا حول ولا قوة إلا باللّه، يخلو هذا البلد العظيم من مؤرّخ حنبلي، يعني ابن عقيل نفسه، هذا مما يجب حمد اللّه عليه فإنه لما كان البلد مملوءاً بالأخيار وأهل المناقب قيض اللّه لها من يحكيها فلما عدموا وبقي المؤذي والذميم الفعل أعدم المؤرّخ وكان هذا ستر عورة(٤٨).

---

(٤٨) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ٤٢. عن مذهبي المؤرّخين، انظر سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ١٣٥؛ عن انتقادات ابن الأثير، انظر **الكامل**، ج ١١، ص ٢١٩، ٢٨٤؛ عن اتّهام ابن خلدون بالافتراء، انظر **تاريخ**، ج ٢، ق ٢، ص ١٨٧-١٨٨؛ عن كلام ابن تغري بردي على المقريزي، انظر **النجوم**، ج ١٥، ص ٨٩. وانظر أيضاً ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ١٠، ص ١٠٨، متحدّثاً عن أحد مشايخه في علم الحديث: «فاستفدت ببكائه أكثر من استفادتي بروايته». عن تعليق بليغ الدلالة عن اختصام علماء ذلك العصر، انظر ابن كثير، **البداية**، ج ١٤، ص ٣١٧، حيث يخاطب والٍ من ولاة المماليك جماعة من العلماء المتخاصمين =

وقد تزايد لذلك إدراك المؤرّخين لأشراك صناعتهم، ولا سيما لاحتمالات الغلط في الأحكام التقويمية المتعلّقة بالطبائع والدواعي. وقد حذَّر السبكي زملاءه من أنهم يقفون على جُرفٍ هاوٍ لأنهم يتنطَّحون لإصدار الأحكام على ما يعدُّه الناس أقدس الأشياء. يجب عليهم ألا يسمحوا للصداقة ولا للعداوة أن تشوِّه الأحكام التاريخية التي باتت الآن تُعتبر في غالب الأمر متعلِّقة بالأشخاص لا بالأحداث.

ولبيان ذلك يُحيل السبكي إلى «القاعدة» التي وضعها والده للمؤرّخين والتي تقول ما يلي:

قاعدة في المؤرخين نافعة جداً. فإن أهل التاريخ ربما وضعوا من أناس ورفعوا أناساً إما لتعصب أو لجهل أو لمجرد اعتماد على نقل لا يوثق به أو غير ذلك من الأسباب. والجهل في المؤرّخين أكثر منه في أهل الجرح والتعديل وكذلك التعصّب قلّ أن رأيت تاريخاً خالياً من ذلك. وأما تاريخ شيخنا الذهبي غفر اللّه له فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصّب المفرط.. فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين أعني الفقراء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمّة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة ومدح فزاد في المجسّمة هذا وهو الحافظ المِدْره والإمام المبجل فما ظنك بعوام المؤرّخين... يشترط في المؤرّخ الصدق وإذا نقل يعتمد اللفظ دون المعنى وألاّ يكون ذلك الذي نقله أخذه في المذاكرة وكتبه بعد ذلك وأن يُسمّي المنقول عنه فهذه شروط أربعة فيما ينقله. ويشترط فيه أيضاً لما يترجمه من عند نفسه ولما عساه يطول في التراجم من النقول ويقصر أن يكون عارفاً بحال

= مستغرباً، فيقول: «كنّا نحن الترك وغيرنا إذا اختلفنا واختصمنا نجيء بالعلماء فيصلحون بيننا فصرنا نحن إذا اختلفت العلماء واختصموا فمن يصلح بينهم؟» وهذا كمن قال: طبيب يداوي الناس وهو عليل.

صاحب الترجمة علماً وديناً وغيرهما من الصفات وهذا عزيز جداً وأن يكون حسن العبارة عارفاً بمدلولات الألفاظ وأن يكون حسن التصوّر حتى يتصوّر حال ترجمته جميع حال ذلك الشخص ويعبّر عنه بعبارة لا تزيد عليه ولا تنقص عنه وأن لا يغلبه الهوى فيخيّل إليه هواه الإطناب في مدح من يحبه والتقصير في غيره بل إما أن يكون مجرّداً عن الهوى وهو عزيز وإما أن يكون عنده من العدل ما يقهر به هواه ويسلك طريق الإنصاف. فهذه أربعة شروط أخرى ولك أن تجعلها خمسة لأن حسن تصوّره وعلمه قد لا يحصل معهما الاستحضار عند التصنيف فيجعل حضور التصوّر زائداً على حسن التصوّر والعلم. فهي تسعة شروط في المؤرّخ وأصعبها الاطلاع على حال الشخص في العلم فإنه يحتاج إلى المشاركة في علمه والقرب منه حتى يعرف مرتبته[٤٩].

ربما كان هذا المقطع أشمل معالجة للمهارات والمواقف العقلية والأخلاقية التي يحتاج إليها المؤرّخ قبل ابن خلدون. ونحن إذا ما تركنا توصياته المحدّدة والبيّنة جانباً، وجدنا أن أبرز ملامح هذه الملاحظات حول الكتابة التاريخية إنما هي مماهاة التاريخ بكتابة السِّيَر مماهاة شبه كلية. ويعزِّز هذا ما نجده عند مؤرّخين آخرين من استعمال كلمة السير مرادفة لكلمة التاريخ في كثير من الأحيان. ثمة ما يسوِّغ لقائل أن يقول إن كتابة التاريخ السياسية المنحى كانت قد شطَّت بعيداً باتّجاه النظر إلى التاريخ باعتباره سجلاً سياسياً للرجال الذين وصلوا إلى السلطة أو أُبعدوا عنها من جرَّاء حسابات صحيحة أو سقيمة

---

(٤٩) السبكي، **طبقات**، ج ٢، ص ٢٢-٢٣. عن المؤرّخين على شفير الهاوية، انظر **معيد**، ص ٧٤. وانظر أيضاً ابن شداد، **الأعلاق**، ج ١، ق ١، ص ٤، الذي يقول إنه كتب وهو متيقّن أن التأريخ عرضه للقبول أو الرفض وأن المؤرّخ كذلك عرضة للاتّهام والملامة.

للفرص والدواعي. أو أن التاريخ سجل رجال العلم الذين ينبغي تقويم منجزاتهم الأصيلة بالقياس إلى خلفية قوامها السجالات العنيفة بين الفرق. ولا بدَّ لمن رام اكتساب فهم أوفى لهذه المسألة من الالتفات إلى كتب السِّيَر، ذلك النوع الأدبي الذي يمكن أن يقال إنه ازدهر في تلك الفترة.

كتب الطبقات والسِّيَر

بدأت كتابة نبذ عن سِيَر أعيان الرجال والنساء منذ فترة مبكرة في التأريخ العربي، وأضحت هذه النبذ تُلحق بالحوليات بانتظام منذ القرن الرابع/العاشر. وتضافرت عدة عوامل واهتمامات لإنتاج الأدبيات المعروفة بكتب الطبقات، أو التراجم، أو الرجال أو السير. وقد نوقشت الأصول التي يرقى إليها هذا النوع الأدبي، كما يتمثّل في طبقات ابن سعد، الفصل الثاني. وفي جملة مختصرة يمكن أن يُقال إن أدب السيرة كان نوعاً اجتذب تنوّعاً من الاهتمامات والتراثات التي يرقى بعضها إلى عصر ما قبل الإسلام. فمن ذلك أن النسب ورواية الشعر كانا كلاهما من الاهتمامات الثقافية الثابتة قبل الإسلام. وكان القصد من التراجم القصيرة لصحابة النبي توكيد صحّة تاريخ الأمّة في أول عهدها، فيما كان هؤلاء الصحابة يحملون معهم ضمانة الإيمان الحق إلى أقاصي بقاع الإمبراطورية. وقد نقل ذلك إلى تراجم العلماء الذين باتوا يعدّون، على نحو متزايد، حَفَظة الدين الحقيقيين، ولا سيما عند أبناء طبقتهم. يضاف إلى ذلك أن أوائل الممارسة البيروقراطية، كإنشاء الديوان الذي تسجّل فيه أسماء المقاتلين من القبائل، قد أدرجت طبقة المقاتلين رسمياً في خدمة الدولة. ومن الجائز أيضاً أن الاهتمامات الأدبية المبكرة، كالاهتمام بقوائم «الأوائل»

الذي نوقش في الفصل الثالث، قد شجّع الرغبة في جمع تراجم الأعيان في مختلف حقول العمل الديني أو السياسي وتصنيفها. أخيراً، لا آخراً، عمل تطوير نظرية الإسناد وممارسته على خلق الحاجة إلى قوائم النقلة الذين يمكن تقويمهم من حيث صدقهم ومواقفهم المذهبية أو الكلامية(٥٠).

وإذ تطوّر أدب السيرة، سواء في صورة التراجم القصيرة المرتبة من حيث الطبقة والمرتبة أو الدار أم تلك الأوسع نطاقاً كما في سيرة النبي أو سِيَر أعيان المسلمين في العصور اللاحقة، فقد تأثّر منهجياً بالحديث والأدب والكتابة التاريخية كما تغيَّر منظوره جرَّاء تغيُّر مكانة العلماء. يُضاف إلى ذلك أن هذا النوع قد شهد عصوراً من الكثافة تلتها عصور عرف فيها الإهمال النسبي. ثم بلغ عصراً جديداً من الازدهار، ولا سيما في ظلّ المماليك، مع غلبة التأريخ السياسي الوجهة. وكانت التوتّرات المتعاظمة بين المذاهب الفقهية والفراغ الذي

---

(٥٠) عن الطبقات، انظر إبراهيم الحفصي "Recherches sur le genre Tabaqat dans la litérature arabe", *Arabica*, 23 (1976), 227-65; 24 (1977), 1-41, 150-86. يتبنّى الحفصي تحديداً ضيّقاً للفظ الطبقات، مثلاً، المعاجم المئوية ويربط أصولها ربطاً شبه حصري بالحديث. كما أن تفسيراته، في كثير من الأحوال، مشكوك فيها، مثل إبرازه التأثيرات «الفارسية» واستعماله غير المتأنّي لأحكام مثل «الأصالة» و«الروح النقدي» من دون تعريف مناسب. والمقالة تشتمل على معلومات لا بأس بها وتفيد من ناحية البيبليوغرافيا. انظر أيضاً مقالتي: "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assessment", *Muslim World*, 63 (1973), 53-65. عن دليل بيبليوغرافي عام إلى هذه الأدبيات، انظر: Paul Auchterlonie, *Arabic Biographical Dictionaries: A Summary Guide and Bibliography* (Durham: Middle East Libraries Committee, 1987).

تولَّد من أفول نجم الخلافة والذي بات يسدُّه التنامي في شعور طبقة العلماء بما لها من أهمّية ودور، عوامل من أظهر عوامل انبعاث أدب السيرة. أما فيما يتعلّق بالشعور بأهمّية الدور، فقد كان الإسهام الصوفي ذا شأن وسوف نناقشه بمزيد من التفصيل أدناه. غير أن الاعتقاد الصوفي بسلسلة متواصلة من الأولياء الشاهدين للحقيقة، المتمثَّلة بدءاً من القرن السابع/الثالث عشر فما بعد في الطرق الصوفية، كان بلا شكّ حافزاً قوياً على البحث عن الأصول واستمرار التعليم الأصيل. وفي ظلّ المماليك تكاثرت معاجم السِّيَر المرتبة على السنين أو على حروف المعجم وتناولت طيفاً واسعاً من المذاهب الفقهية والفِرق والمدن والاختصاصات والمهن وما أشبه ذلك. وقد استلهم الكثير منها، ولا شكّ، من نفس الدافع إلى تسجيل رجال أو نساء عصر بأسره أو طبقة بأسرها كما تبيَّن في كتب التاريخ المعهودة التي ناقشناها أعلاه. وهذه الكتب خطيرة الشأن في أكثر الأحيان من حيث كونها مصادر لتأريخ زمانها. أما فيما يتعلق بتصوّرها للتاريخ ومبادئها التنظيمية، فإن المرء يحتاج إلى تفحّص مقدّماتها المطوَّلة، في أكثر الأحيان، أو النظر في الملاحظات الجانبية الواردة فيها من حين إلى حين، على ما رأينا عند السبكي، مثلاً.

ومن أقدم الأمثلة على انبعاث أدب السيرة معجم المتصوّفة الشهير، طبقات الصوفية للسلمي (توفّي سنة ٤١٢/١٠٢١)، الموضوع لتخليد ذكر سلسلة من الأولياء الزهاد الصالحين الذين كانوا، في كل عصر، خلفاً حقيقياً للأنبياء وحفظة للحقيقة النبوية. اهتمّ السلمي تحديداً بسِيرَ الأولياء المتأخّرين، معارضةً منه، ولا شكّ، للنظرة الشائعة عند بعض المحدّثين بأن التقوى الحقيقية قد ولَّت مع صحابة النبي، وتوكيداً أيضاً لتواصل «سلسلة» المتصوفة. وكان معجم الأدباء

لياقوت الحموي موسوعة تشمل أهل العلم في حقول كاللغة والتأريخ، موسوعة شعر بالحاجة إلى الدفاع عنها ضد تهمة العبث من خلال التشديد على أهمّية علوم اللغة والتاريخ لفهم الإيمان فهماً أفضل ولتدبير شؤون الحكم تدبيراً أفعل. وقد شعر ابن أبي أصيبعة (توفّي سنة ٦٦٨/ ١٢٧٠) بنفس الحاجة إلى تسويغ عمله في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». فالطبّ، فيما قال، قد امتدح في الكتب المنزلة «حتى جعل علم الأبدان قريناً لعلم الأديان». والعصر الحالي مدين لأطبّاء الماضي بدين كبير من الامتنان لما أرسوه من أصول هذا العلم بما هو كتفضّل «المعلم على تلميذه».

وقد كان في كثير من هذه المعاجم المخصّصة للمهن اعتناء واضح بالبرهنة على أن لدراستها أهمية مباشرة في الدين أو في حسن السياسة. كان لا بدَّ من الدفاع عن شرف علم من العلوم في عصر بات أقلّ تسامحاً حيال الغرابة من ناحية وحيال الخفّة من ناحية ثانية، نظراً لانشغاله في الجهاد ضد الروم والفرنجة. ولكن مع ابن خلكان (توفّي سنة ٦٨١/ ١٢٨٢) ومعجم الأعيان في كل الحقول والعصور، والموسوم بوفيات الأعيان، طُرِق سبيل جديد. وجِدَّة الكتاب لا تتمثّل في شموله كافة الحقول فحسب، بل في مقدمة طريفة لا تشير إلى الدين فيما تماهي السِّيَر بالتاريخ:

> هذا مختصر في التاريخ دعاني إلى جَمعِه أني كنت مولعاً بالاطّلاع على أخبار المتقدّمين من أولي النباهة وتواريخ وفياتهم وموالدهم ومن جمع منهم كل عصر فوقع لي منه شيء حملني على الاستزادة، وكثرة التتبّع فعمدت إلى مطالعة الكتب الموسومة بهذا الفن وأخذت من أفواه الأئمّة المتقنين له ما لم أجده في كتاب. . . وذكرت من محاسن كل شخص ما يليق به من مكرمة أو نادرة أو شعر أو رسالة ليتفكّه به متأمله ولا يراه

مقصوراً على أسلوب واحد فيملّه. . . فإني بذلت الجهد في التقاطه من مَظانّ الصحة ولم أتساهل في نقله ممن لا يوثق به بل تحرّيتُ فيه حسبما وصلت القدرة إليه[٥١].

كانت مماهاة التاريخ بالسِّيَر قد جرت على يد الخطيب البغدادي (توفّي سنة ٤٦٣/ ١٠٧١) ومقلِّده ابن عساكر (توفّي سنة ٥٧١/ ١١٧٥) في تاريخ بغداد وتاريخ دمشق، على التوالي، والعملان أشبه بمعجمين لسِيَر أعيان المدينتين مرتّبين على حروف المعجم. أما مع ابن خلكان فالمماهاة تامة وصريحة، وفي هذا مؤشّر إلى مدى تحوُّل العصر في النظر إلى التاريخ باعتباره مجموع حيوات الأعيان، ولا سيما العلماء، الذين يزينون صفحاته.

وقد كان تأثير ابن خلكان واسعاً وبادياً للعيان، مثلاً، في طبقات الشافعية للسبكي:

فإني من قبل أن يكتب لي الشباب خط العذار. . . أتلقّف ما صنع السابقون من سحر الكلام وألتقط ما فرّقوه من درر فجمعته على أحسن نظام. وكنت ممّن إذا سمع صالحاً أشاع وإذا رأى ريبة دفن. . فأنزلت الشافعية رضي اللّه عنهم في طبقات. . كل مائة عام طبقة وجمعتهم

---

(٥١) ابن خلكان، **وفيات**، ج ١، ص ١٩-٢٠. عن ابن خلكان، انظر Helmut E. Fahndrich, "The Wafayat al-A'yan of Ibn Khallikan: A New Approach", *Journal of the American Oriental Society*, 93/4 (1973), 432-45. و«المقاربة الجديدة» الواردة في العنوان هي التحليل الأدبي للمضمون بحيث يُصنّف ابن خلكان في خانة «الأدباء». عن السلمي، انظر، **طبقات**، ص ٣-٦. عن حديث نموذجي بأن خير الأجيال جيل النبي، انظر، مثلاً، ابن حنبل، **مسند**، ج ٥، ص ٣٥٧. عن ياقوت، انظر **إرشاد**، ج ١، ص ٥٢-٥٣. عن ابن أبي أصيبعة، انظر **عيون**، ج ١، ص ٢-٣.

كواكب كلّها معالم للهدى... وهذا كتاب حديث وفقه وتاريخ وأدب... نذكر فيه ترجمة الرجل مستوفاة على طريقة المحدّثين والأدباء... فاحتوى هذا المجموع على أشعار... وحكايات... ومواعظ... ومناظرات... وأدلّة... وتعاليل... ونوادر تتبعها مواعظ وزواجر وملح[٥٢].

وقد ذهب كاتبان آخران من كُتّاب السِّيَر، معاصران للسبكي، إلى أبعد من ذلك في مماهاة التاريخ بالسِّيَر. فمن ذلك أن الكتبي (توفّي سنة ٧٦٦/ ١٣٦٣) مكمِّل ابن خلكان يؤكّد أن «علم التاريخ مرآة الزمان» التي يمكن للمرء أن يتعرَّف من خلالها إلى «تجارب الأمم». ويظهر أن عبارة «مرآة الزمان» قد عرفت قدراً من الشيوع. فمنذ مئة عام كانت قد برزت إلى النور في عنوان لتاريخ سبط ابن الجوزي، كما أن «تجارب الأمم» صدى واضح لمسكويه. والعبارتان تؤكّدان اهتمام الكتبي بالقيمة البراغماتية لا الدينية للتاريخ بما هو جماع السِّيَر. أما كاتب السِّيَر الآخر، الصفدي (توفّي سنة ٧٦٦/ ١٣٦٣) الذي لا يزال معجمه الضخم قيد التحقيق، فيبدأ بامتداح درسة الأجيال السالفة حيث تتجوّل النفس في مرآة معاني الماضي. وهو يتبنَّى عبارة «مرآة الزمان» ويبيِّن كيف أن دراسة التاريخ تمكِّن المرء من أن يعاصر رجال الماضي «[ويجلس] معهم على نمارق الأسرة ويتكئ بينهم على وساید الأرايك [ويستجلي] أقمار وجوههم [ويراهم] في معاركهم ينتشقون رياحين السيوف». ومن شأن النفس أن تستمدّ العزاء من هذه الدراسة وأن تسمو وتسلو عن همومها، لأن طبيعة الإنسان لا تتغيَّر. ومن شأن التاريخ أن يلهم الإنسان حزماً وعزماً في وجه الأعداء كما أن الاقتداء

---

(٥٢) السبكي، **طبقات**، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٨.

بذوي الفضل من الرجال حافز على بذل المزيد من الجهد[٥٣].

أما فيما يتعلّق بتقويم أصحاب التراجم فقد تأثّر كثير من معاجم السِّيَر هذه بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالمنهج النقدي المتّبع في علم الحديث والمعروف بالجرح والتعديل، والذي رأينا أعلاه أنه يتناول نَقَلَة الحديث بالتصنيف على سلم من الموثوقية تبعاً لما عرف من خلقهم وتحصيلهم من العلم. وفي الوقت نفسه، كان أي تقويم للخلق من هذا النوع يُرى، متى أجري بتمامه، متنافياً مع المبدأ الأخلاقي المتأصّل والداعي إلى اجتناب الغيبة والنميمة، أي تقصّي عيوب الشخص الخافية وكشفها. فكيف يمكن إذن التوفيق بين واجب الدقّة في تقويم موثوقية رواة الحديث، وهي مسألة خطيرة الشأن دينياً، وبين واجب الامتناع عن فضح عيوب الرجال؟

ونجد صياغة مهمة لهذه المسألة في ميزان الاعتدال، وهو معجم لرواة الحديث وضعه الذهبي (توفّي سنة ٧٤٨/١٣٤٨). ويزعم الذهبي في مقدّمته أن عمله يحتوي على كافة أنواع الرواة، من أوثقهم رواية إلى المتعمّدين وضع الأحاديث. وهو يدرج بالتفاصيل درجات الجرح والتعديل ولكنه يقول إن إقامة البيّنة يقع دائماً على من يجرح في الآخر، مفترضاً صدق الرواة حيث لا يثبت الجرح فيهم[٥٤]. وفي رسالة قصيرة أخرى يوآخذ الذهبي ابن تيمية على قسوته في تقويم خلق الرجال:

طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس وتباً لمن شغله عيوب الناس عن

---

(٥٣) عن الكتبي، انظر **فوات**، ج ١، ص ١؛ عن الصفدي، انظر **الوافي**، ج ١، ص ٤-٥.

(٥٤) الذهبي، **ميزان**، ج ١، ص ١-٤.

عيبه... إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء وتتبع عورات الناس مع علمك بنهي الرسول صلعم... بلى، اعرف أنك تقول لي لتنصر نفسك إنما الوقيعة في هؤلاء الذين ما شموا رائحة الإسلام ولا عرفوا ما جاء به محمد صلعم وهو جهاد. بلى واللّه عرفوا خيراً كثيراً... وجهلوا شيئاً كثيراً مما لا يعنيهم ومن حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه... فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة لا عند ذكر الصالحين يذكرون بالازدراء واللعنة. فإذا كان هذا حالك عندي وأنا الشفوق المحب الواد فكيف يكون حالك عند أعدائك[٥٥].

والسجال على الجرح والتعديل لم ينتهِ إلى حلّ فيما يتعلّق بمعاجم السِّيَر. ذلك أنه في جوهره مأزق أخلاقي يصطرع فيه الارتياب الشخصي والمسؤولية الاجتماعية. ولا كان كتّاب السِّيرَ متماسكين تماماً مع أنفسهم. فكم من كاتب ودود أعلن في مقدّمته عن نيته ألا يذكر إلا ما هو صالح وحميد عمَّن يتناولهم في معجمه ثم تراه يفتري ويشهِّر ببعض من لم ينل عنده حظوة لهذا السبب أو ذاك ـ والشيء نفسه يصحّ على من أعلن ارتيابه من الجميع.

ما المبادئ التي حدَّدت إدخال مدخل ما في معجم للسِّيَر؟ أراد السلمي، على ما رأينا أعلاه، تخليد ذكر سلسلة معيّنة، وهي سلسلة الأولياء الذين يتقدّمون في كل جيل حاملين روح الإسلام الحقيقي، وهم، تالياً، ورثة الأنبياء حقاً. أما ابن أبي أصيبعة فكان معنياً بالمتميزين من الأطباء. كما أن ابن خلكان يقول إنه سجل تراجم ذوي

---

(٥٥) الذهبي، **بيان**، ص ٣٢-٣٤. والرسالة موسومة بالنصيحة الذهبية، وفيها جناس لاسم الذهبي. وقد انتُقد الذهبي نفسه لقسوته على الأشاعرة: انظر السبكي، **معيد**، ص ٧٤. عن التطورات اللاحقة في هذا السجال، انظر مقالتي "Islamic Biographical Dictionaries", 59-60.

النباهة والفضل من الرجال. غير أن الطبقات المتأخّرة وسَّعت، فيما يبدو، نطاق اختيارها. فمن ذلك أن السبكي يقول إنه أدخل المشاهير والمقلِّين. ويقول الصفدي إنه سوف يضمّ أفاضل الأمّة وأذكياءها والأبطال وأعيان الصحابة، والملوك، والأمراء والقضاة والولاة، والوزراء، والمحدّثين والفقهاء والصالحين والأولياء، ورجال الأدب والشعراء ـ وباختصار الأعيان في كل فن أو حقل من حقول النشاط. ولكنه يقول أيضاً إنه قد أدخل «الجَفَلة» في صفحاته. فالناظر في معجمه يجد شريحة عريضة من الأمة بأسرها تمثّل الدين والدنيا معاً.

وكثيراً ما نجد تبايناً بين ما قال الكُتّاب إنهم جاعلوه في معاجمهم وما ضمّته هذه المعاجم فعلاً. فالقارئ يصادف أشخاصاً لا يعتد بهم في المعاجم الموصوفة بأنها حصرية جداً، مداخل لا تتجاوز السطرين أو الثلاثة أسطر، ولا يمكن أن يعدّوا من المتميزين تبعاً للمعايير التي حدَّدها الكاتب. ولكن التطوّر التدريجي من المعاجم المتخصّصة إلى المعاجم العامة يتمثّل في نشوء المعاجم المعقودة للقرون التي شكلت، منذ القرن الثامن/الرابع عشر، سلسلة تجمع مداخل كل مئة سنة معاً. ومن الجائز أن ينظر إلى هذه المعاجم باعتبارها إدخال «للجفلة»، إضافة إلى غايتها التذكارية الرامية إلى تمجيد فضائل العلماء. ويمكن اعتبارها مؤشّراً لقدرة الإمبراطورية المملوكية ومؤسساتها العسكرية والسياسية والدينية ـ على مسح وتسجيل وتقويم حيوات رعاياها. فأشيع الأحاديث التي يستشهد بها كُتّاب السِّيَر هي: «أعطِ كل ذي حقّ حقّه» و«أنزلوا الناس منازلهم».

وقد قدّم الصفدي خطة نموذجية لتنظيم الترجمة شاع اعتمادها عند من جاء بعده من كُتّاب السيَر. تبدأ الترجمة بالاسم ثم تليه الكنية ثم النسب إلى مدينة أو بلدة، ثم النسب إلى قوم، ثم المذهب الفقهي،

ثم معرفة الرجل الخاصة، حرفته، سلطته، منصبه أو إمارته. كما يقدَّم شيوخ الشخص المترجم له. ويوصف أهل العلم بالعلاّمة أو الحافظ، الإمام، الشيخ، الفقيه، ثم الأصولي، النحوي، المنطقي وما إلى ذلك، حيثما تدعو الحاجة. ثم يرد تاريخ الولادة أو تاريخ الوفاة في أكثر الأحيان ويختم المدخل بتقويم عام لخلق المترجم له. وكثيراً ما كان كُتّاب السِّيَر ينذرون، في المداخل المتميّزة الأهميّة، مقطعاً ختامياً لتقويم الشخص كما يراه كُتّاب آخرون أو كما يروه هم إذا كانت في حوزتهم معلومات أولية أو بمقارنة عدة آراء راجحة. ويشتمل المدخل «النموذجي»، إضافة إلى المعطيات العادية، مختصراً لسيرة الشخص العملية وبعض النوادر لتبيين الفضائل أو المهارات ولمسات شخصية، أحياناً، مثل «اعتزل الناس» «كانت فيه دعابة»، «كان بخيلاً» وما أشبه. وتلقي هذه اللمسات الأضواء على الشخصية ولا سيما عندما تكون مبنية على معلومات أولية.

كانت معاجم السِّيَر قد غدت إذاً من صلب كتابة التاريخ وتصوّره في أيام المماليك ـ وذلك إلى حدّ أن كتابة السِّيَر كانت هي التاريخ في نظر كثير من الكُتَّاب[٥٦]. ويجب على كتابة السِّيَر ألا تقتصر على تقويم الخلق، مثلما أصرَّ نفر غير قليل من الكتاب الذين ذكرناهم أعلاه والذين ألمحوا إلى معايير مستلهمة من الحديث، بل يجب أن ترسم الشخصية على نحو خلاّق، مستلهمة بذلك معايير الأدب.

---

(٥٦) ومن أهمّ من شذّوا عن ذلك الصفدي، **الوافي**، ج ١، ص ٤٧، الذي يستشهد بقاعدة السبكي (انظر الحاشية ٤٩، أعلاه) ويضيف أن «هذه الشروط تلزم الذي يعمل تاريخاً على التراجم. أما من يعمل تاريخاً على الحوادث فلا يشترط فيه ذلك لأنه ناقل الوقايع التي يتّفق حدوثها فيشترط فيه أن يكون مثبّتاً عارفاً بمدلولات الألفاظ حسن التصوّر جيّد العبارة».

ولكن قبل مسائل الأسلوب والأحكام وفوقها كانت تبدو للعيان الرغبة في انتقاء شريحة عريضة للأمة تشتمل على كل الذين يعدّون أهلاً لأن يذكروا ويرتّبوا في مراتب. في بيئة سياسية الميل، كانت تراتبية المقامات والفضائل تسبغ المعنى على التراجم التي يكوِّن جماعها تاريخ الأمة.

فصوص الحكم، لمحات من الغيب

لم يكن للماضي ولا للحاضر أهميّة تذكر في نظر الحركة الصوفية التي كانت تتهيّأ لاحتلال موقعها إلى جانب سواها من منظومات الاعتقاد والعمل. كان الماضي والحاضر حالين من أحوال العقل، واقعين من الوقائع الرمزية، ظلَّين بلا مادّة. أما العقل الذي من وظيفته فهم الآنئذ والآن فقد عدَّه المتصوّفة قاصراً في جوهره. فوراء العقل تقع المعرفة وهذا الانقسام يذكرنا بالخطّ الذي رسمه أفلاطون بين الاعتقاد والمعرفة. والمعرفة هي معرفة اختبارٍ تؤدِّي إلى اليقين. وإذا ما تحصَّل مذاقها ـ والمتصوّفة مولعون بكلمة «الذوق» ـ في النفس فهذا يستتبع تغيّراً جذرياً في نمط الحياة والشخصية. وفي ما قد نعتبره انقلاباً لعملية سقوط آدم من جرّاء ذوق ثمرة الشجرة المحرَّمة، استعاد المتصوّفة حال آدم اوصلية بذوق ثمرة المعرفة وأعادوا النفس إلى طاعة اللّه.

ويقدم القرآن، في نظر أكثر المتصوّفة، نموذجاً من المعاني الظاهرة أو الباطنة التي يتيح تأمّلها المستديم المفتاح إلى سلّم الارتقاء الروحي. وقد تطوَّرت مراقي هذا السلم، تمايزاً وتحديداً، مع تطوّر التصوّف. كان الصعود بمجمله كثيراً ما يوصف بأنه عملية كشف عن أطوار من الواقع والتجربة متزايدة العمق والمعنى، سلسلة من

التجلّيات التي تقرِّب كل منها الصوفي أكثر فأكثر من الحقيقة المطلقة. وقد أفصح عن هذه التجلّيات أحياناً بلغة قوية التعبير، بارعة الجمال، بأقوال كهانية محكمة جامعة، تبدو في أعين غير السالكين ملتبسة، مضلّلة ومتناقضة في جمعها بين الأضداد.

ولكن ينبغي ألا ينظر إلى التصوّف في تلك الفترة وكأنه حركة مقدودة من قطعة صخر واحدة. وفي وسع المرء أن يتحدّث، فيما يتعلّق بأغراضنا الحالية، عن نزعتين عريضتين: التصوّف «الأعلى» المتمثّل في أكابر بناة الأنظمة الفكرية، في مفكّرين كالغزالي أو ابن عربي مثلاً، والتصوّف «الأدنى» المتمثّل في الطرق الصوفية الشعبية، وفي أصحاب الكرامات السائحين، والوعّاظ الجهاديين، والأولياء الصالحين الذين استطاعوا، بما يشبه معاصريهم في أخويات أوروبا الغربية، أن ينقلوا إلى جماهير الرسالة الإخلاص والإصلاح الأخلاقي. فهذا التصوّف «الأدنى» هو الذي اجتذب السلاجقة والزنكيين والأيوبيين والمماليك. ولئن دعي المرء إلى تفسير سرّ جاذبية هذا التصوّف لهذه السلالات العسكرية الإقطاعية التي أنفقت معظم وقتها وطاقتها في القتال أو الإعداد له، فلربما يُقال إنها قوة الصلاة. فمن ذلك أن ازدهار شعبية الرُّبُط والزوايا الصوفية التي وقفها السلاطين وغيرهم من ذوي الشأن وأعيان الخاصّة، إنما يعود، في قسم كبير منه، إلى ظروف نشأة الأوقاف التي كانت تنصّ على وجوب الصلاة الدائمة على أرواح الواهب المؤسّس وذرّيته. ويمكن تبيين قوّة الصلاة بكثرة الأمثلة المدوّنة في تواريخ تلك الفترة والتي نجد فيها الرجال الصالحين يفلحون في الالتحاق بحكّام وأعيان ذوي نفوذ اقتنعوا بفعاليتهم الروحية في قلب الهزيمة إلى نصر من طريق التقوى والتضرّع. ومن أدلّ الأمثلة على ذلك الكلمة المنسوبة إلى نور الدين

زنكي يوم حثَّه أتباعه، عقب انهزامه في قتال الصليبيين، على كفّ عطاءاته للمتصوفين والعلماء وتوظيف ذلك المال في المجهود الحربي، فأجابهم مغضباً:

والله إني لا أرجو النصر إلاّ بأولئك فإنما تُرزقون وتنصرون بضعفائكم كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم في فراشي بسهام لا تخطئ وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا إذا رآني بسهام قد تخطئ وتصيب؟[٥٧].

كانت «سهام» الصلاة هذه أفعل الأسلحة في ترسانة التصوّف. ولعل هذا العامل هو الذي دفع، أكثر من أي عامل آخر، السلاجقة ومن خلفهم إلى أن يخلقوا للتصوف مكانة في المجتمع إلى جانب العلماء، وقد صاحب ذلك قدر كبير من التوتّر والعداوة المتبادلة[٥٨]. وإن ما يعنينا بصورة مباشرة هنا إنما هو تأثير هذا التوتّر في الكتابة التاريخية، وهي مسألة معقّدة تستدعي المعالجة على عدّة مستويات في الوقت نفسه.

فالإيمان بفعالية الصلاة يتخلّل الكثير من تواريخ تلك الفترة. النبوءات التي تتحقّق، النذر والبشائر، الأحلام وعجيب الاتّفاقات: تلك بعض سمات الكتابة التاريخية العربية منذ أوائل بداياتها. غير أنها تبدو وكأنها تكتسب دلالة جديدة في عصر رأى مؤرّخوه أنه شهد أحداثاً لا سابق لها جسامة وشراسة. وقد استجرَّ السجال على معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، كما رأينا في الفصل الرابع أعلاه، تنوّعاً في التحليل الفلسفي والكلامي. ولكن وقع غزوات الصليبيين

(٥٧) ابن الأثير، **الباهر**، ص ١١٨.
(٥٨) عن المراجع، انظر الحاشية ٢٧، أعلاه.

والمغول، من جهة، وتنامي نفوذ التصوّف وقبوله الاجتماعي، من ناحية أخرى، خلقا دائرة عمل جديدة وسياسية للمحات الغيب، لبشائر النصر ونذر الشؤم، لطاقات روحية تُجيَّش لخدمة قضية الحرب الكفّار.

لم يستحبّ العلماء في ظاهر الحال هذه التطوّرات. ويبدو أن الحنابلة تحديداً نظروا بعين الارتياب إلى انبعاث التصوّف في وجهيه «الأعلى» و«الأدنى». فقد ذهب ابن الجوزي، مثلاً، إلى أن علامة التصوّف الإفراط: كالإفراط في الزهد عند أوائل المتصوّفة أما عند المتصوّفين من أهل عصره فهو الإفراط في الطمع والشراهة. وصوَّب ابن تيمية مهاراته السجالية العالية صوب سيادة تأثير التصوّف «الأعلى» الذي مثله ابن عربي كاشفاً في فكره خلطاً خطراً بين الخالق وخلقه[٥٩]. ومع ذلك فالصراع بين العلماء والمتصوّفين قد أدّى إلى تناضح الأفكار والمناخات بين حقلي التفكير هذين، تناضح حتَّمه التجاور القسري الذي فرضته عليهما الدولة. فبينما قد يتوقّع القارئ أن يجد عند ابن الجوزي عزوفاً متشدّداً عن رواية أخبار العجائب والنذر والبشائر والكرامات وسواها من الغرائب التي يعجُّ بها عالم التصوّف «الأدنى»، يجد أن تاريخه في واقع الأمر حافل بهذه الروايات. يُضاف إلى ذلك أنه من الصعب على الناظر أن يرى كيف اختلفت سيرته في وعظ الجماهير، والتوبات «العجائبية» التي جرت على يده، ومشاركته في الشؤون العامّة، كيف اختلفت في مظهرها الخارجي عن سيرة أي وجه صوفي بارز في عصره. فالكرامات والبشائر والنذر وعجائب

(٥٩) عن ابن الجوزي، انظر **تلبيس إبليس**، ص ٢٢٠-٢٢١؛ عن ابن تيمية، انظر **اقتداء**، ص ٤٦٣.

الاتّفاقات والنبوءات المتحقّقة جزء ظاهر من نسيج الأخبار التاريخية. والواقع أنها تبدو، أحياناً، من المكوّنات المهمّة في استراتيجيات الفهم والتفسير. والإتيان على ذكر هذه العجائب إنما هو توكيد لسيطرة اللّه التامّة على الطبيعة(٦٠). ولكن هذه العجائب تساعد أيضاً على تفسير كيف تمّ النصر أو الفرار أو وصول حاكم إلى السلطة، وما أشبه، خلافاً لكل التوقعات:

ومن العجائب أنه كانت لي عادة أن أجلس الثلاثة أشهر بجامع دمشق فلما كان في يوم السبت... اليوم الذي التقى فيه الخوارزمي نهار الضباب كان آخر مجالسي... وحضره الصالح... فقال... قل للشيخ يدعو للسلطان بالنصر... فدعوت... فثار في ساعة الدعاء ضباب عظيم وغشي أهل المجلس ما غشيهم وغبت أنا أيضاً فلما أفقت قلت نصر الأشرف اليوم فتعجّبت الجماعة فوصل الخبر بعد عشرة أيام بالواقعة... وإن الضباب الذي كان عندهم كان عندنا وإنهم نصروا في الساعة التي دعونا فيها(٦١).

وقد اشتكى شيخ صوفي كبير من شيوخ ذلك العصر، هو أبو العباس المرسي (توفّي سنة ٦٨٦/ ١٢٨٧)، فيما روي، قائلاً: «شاركنا الفقهاء فيما هم فيه ولم يشاركونا فيما نحن فيه». غير أن الكرامة التي

(٦٠) أشمل معالجة لهذه المسألة في هذه الفترة هي عند القزويني، **عجائب**، ص ٣-١٣. ويعتمد القزويني كثيراً على البيروني وابن سينا.

(٦١) سبط ابن الجوزي، مرآة، ج ٨، ص ٦٦٢؛ انظر أيضاً مرآة، ج ٨، ص ٢٤-٢٥، حيث يميّز بين السحر والكرامات. عن أمثلة أبرز على العجائب والموقف منها، انظر أخبار ابن الدواداري واليونيني وابن العبري وابن عبد الظاهر. ويشير هذا الأخير مراراً إلى عجائب الاتّفاقات ليبرز غرابة ارتقاء السلاطين مراقي السلطة، انظر، مثلاً، **الروض**، ص ٤٧٤.

مرَّ ذكرها والتي نسبها مؤرّخ إلى نفسه، تبيِّن مدى استعداد العلماء لمواجهة التحدّي الصوفي بسلاحه عينه ولكن مع التحكم في هذه الكرامات بحيث يمكن استخدامها في سبيل أفضل القضايا، ألا وهي الجهاد ضد غير المسلمين. والواقع أن من التطوّرات المهمّة في تلك الفترة ما كان من إخضاع العجائب والغرائب، وعلى نحو متزايد، للمراقبة الفقهية فضلاً عن التنظير العلمي. فمن ذلك أن مولوداً برأسين أو امرأة تتحوّل رجلاً يرتِّبان تضمينات فقهية فضلاً عن إثارة الاهتمام العلمي. ولكن الرغبة في مشاهدة حوادث كهذه وتدوينها بما لا يشجّع خرافات السوقة إنما هي رغبة لا تقلّ أهمّية ودلالة. ولئن احتاج العلماء إلى معالجة مسألة العجائب والغرائب، التي باتت ملموسة أكثر جرَّاء تنامي شعبية التصوّف «الأدنى» فهم إنما فعلوا ذلك تبعاً لشروطهم هم وعلى نحو يضمن التحقّق من هذه الظواهر ومشاهدتها ومراقبتها[٦٢].

لا مجال للشكّ في أن السلاجقة وأخلافهم كانوا، على وجه الإجمال، أقلّ ميلاً إلى العلوم الفلسفية من البويهيين، مثلاً، أو الفاطميين. فإمام الحرمين الجويني المتكلّم الكبير (توفي سنة ٤٨٨/

(٦٢) عن تعليق أبي العبّاس المرسي، انظر اليونيني، **الذيل**، ج ٤، ص ٣١٨. عن أمثلة على العجائب المشهودة والمراقبة، انظر ابن كثير، **البداية**، ج ١٤، ص ٢٠٦-٢٠٧، ٢٤٨، ٢٧٩-٢٨٠. أما الموقف من التنجيم فكان ملتبساً: انظر مثلاً ابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ٣٤٨ (معاد)؛ سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٤٢٦ (معاد)؛ ابن تغري بردي، **النجوم**، ج ٦، ص ١٠٢ (معاد، يشير إلى أن التنجيم من أعمال المتصوّفة) وج٦، ص ٣٠٨-٣٠٩؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص ١٣٣ (أكثر تقبّلاً، في ما يبدو)؛ القزويني، **آثار**، ص ٢٢٧ (عن تبريز، أكثر تقبّلاً، في ما يبدو). وقد أعانني الصديق باسم مسلّم على توضيح أفكاري حيال الكثير من هذه القضايا.

١٠٩٥) تاب في آخر حياته، على ما روي، معلناً:

> ركبتُ البحر الأعظم وغصت في الذي نهى أهل الإسلام عنه، كل ذلك في طلب الحقّ. وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحقّ: عليكم بدين العجائز[٦٣].

ولهذا الرأي نظيره في مقامات الحريري (توفّي سنة ٥١٦/ ١١٢٢) الشهيرة، فلتة العصر الأدبية، حيث نجد البطل أبا زيد السروجي، وهو في الحقيقة نقيض البطل، مخادع، ممثّل بارع، «صياد» للبسطاء، شيخ الماجنين، وسلطان المهرّجين والمستهترين بالعلوم الدينية «يتوب» أيضاً في نهاية مغامراته ويتحوَّل إلى زاهد متصوّف[٦٤]. وسواء أكانت هذه التوبات وقائع أم أوهاماً فهي تناسب مزاج النخب الحاكمة. فمن ذلك أن الأيوبيين، مثلاً، كرهوا الآمدي الفيلسوف (توفّي سنة ٦٣١/ ١٢٣٣) لانشغاله بالمنطق و«علوم الأقدمين». والذهبي يتّهم ابن تيمية بأنه متسمّم بالفلسفة، مع أن ابن تيمية هو الذي شنَّ أضخم حملة في ذلك العصر على العلوم العقلية[٦٥].

ولكن التصوّف «الأعلى» هو الذي خلَّف الأثر الحي في كتابة التاريخ. وللكشف عن هذا الأثر لا بدَّ للمرء أن يتذكَّر التمييز الذي

---

(٦٣) ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٩، ص ١٩.

(٦٤) الحريري، **مقامات**، ص ٥٧١ وما يليها.

(٦٥) عن الآمدي والأيوبيين، انظر ابن تغري بردي، **النجوم**، ج ٦، ص ٢٤٩ وقارن بابن خلّكان، **وفيات**، ج ٦، ص ٣٤٣. كان إعدام صلاح الدين للسهروردي الفيلسوف الصوفي حادثاً جسيم الأهمّية. عن تهمة الذهبي، انظر **بيان**، ص ٣٣. عن انتقاد ابن تيمية للعلوم العقلية، انظر، تخصيصاً، **درء**، ج ١، ص ١٧٧، ١٨٣. إن من شأن هذا العمل الذي أنجز تحقيقه حديثاً أن يصبح، ولا شكّ، مرجعاً فلسفياً بالغ الأثر.

دأب منظِّرو التصوّف على إقامته بين الحجاب والحقيقة، العين والقلب، الفهم والمشاهدة. والمصطلح المعتمد في التراث الأدبي الصوفي غني بصور كشف الحجب والأستار والأشراق والتجلّي الإلهي. والمتصوّفة إذ أنكروا كون الحاضر واقعاً حقيقياً أو مفهوماً تماماً وشدَّدوا على أهمّية المتعالي، عملوا على تمويه التضادّ بين الظاهر والحقيقة في عصر لم يكن كثير من المؤرخين فيه يتمالكون انبهارهم بتسارع الحوادث وجسامتها والتباس معناها. وللدلالة على ذلك قد يجوز لنا أن نلتفت إلى ابن الأثير الذي نستمدّ من تاريخه قطعتين رثائيتين ندمجهما في ما يلي:

فتبارك الذي لا يزول ملكه ولا تغيّره الدهور فأفٍ لهذه الدنيا الدنية تفعل هذا بأبنائها نسأل اللّه تعالى أن يكشف عن قلوبنا حتى نراها بعين الحقيقة... وجميع مدة ملكهم من حين ظهر المهدي بسجلماسه في ذي الحجة من سنة تسع وتسعين ومايتين إلى أن توفي العاضد مايتان واثنتان وسبعون سنة وشهراً تقريباً. وهذه دأب الدنيا لم تُعط إلا واستردّت ولم تَحلُ إلا وتمرّرت ولم تصف إلا وتكدّرت بل صفوها لا يخلو من الكدر وكدرها قد يخلو من الصفو نسألة اللّه تعالى أن يقبل بقلوبنا إليه ويرينا الدنيا حقيقة ويزهدنا فيها ويرغبنا في الآخرة[٦٦].

ومدار المسألة ليس موقف ابن الأثير من التصوّف بل طريقة تسرُّب مصطلحات الصوفية إلى الخطاب التاريخي في شأن التباين بين المشاهدة والمعرفة، الزائف والأصلي. والعلاقة بين التصوّف والتأريخ أشدّ تركيباً عند ابن خلدون. فقد كتب في التصوّف، طبعاً، وللمرء أن يتساءل كيف أثَّر هذا الاهتمام بالتصوّف في شحذ التمييز الذي أقامه

(٦٦) ابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ١١٢، ٢٤٣.

ابن خلدون بين المظهر الخارجي للحوادث التاريخية ومغزاها الداخلي. وفيما يلي مقاطع مؤلّفة، مرة ثانية:

فالعلم به ألذّ العلوم لا محالة وليس في الوجود أعلى ولا أشرف وأكمل من خالق الأشياء... وإذن الاطّلاع على أسرارها [الربوبية] والعلم بترتيبها المحيط بكل الموجودات علماً لَدُنياً إلهامياً واطلاعاً كشفياً هو أعلى أنواع المعارف وأكملها وأوضحها وألذّها... ولقد يستشعر شيئاً من هذه اللذّة طلاّب العلم الكسبي عند انكشاف المشكلات وانحلال الشبهات التي يطول حرصهم عليها وشوقهم إلى معرفتها... فأنشأتُ في التاريخ كتاباً رفعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً... فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمّنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة... ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً...(٦٧).

لقد أتاح التصوّف المصطلح الذي ربما استعمله المؤرّخون أحياناً ليصفوا الطريقة التي يتوصّلون بها إلى اليقين الداخلي للأشياء وإلى ربط ظواهر التاريخ العابرة بالواقع الأسمى الذي يستطيع، وحده، أن يمنحهم المعنى النهائي المطلق.

أنماط التغيّر

مال العلماء والمؤرّخون الذين تنطّحوا للحكم على سلوك الحكام إلى اعتماد نظرة صارمة إلى وظيفة علمهم وقيمته، ولئن كان ثمّة أناسٌ يعتقدون أن التاريخ ترتجى منه التسلية أيضاً فقد كان مؤرّخو ذلك

---

(٦٧) ابن خلدون، **شفاء**، ص ٢٨، و**المقدّمة**، ص ٩، ١٠، ٣٧. انظر أيضاً، على سبيل المثال، القزويني، **عجائب**، ص ٤، مستشهداً بالحديث النبوي: «أرني الأشياء كما هي»، والطرطوشي، **سراج**، حيث توجد فقرات مطوّلة في الزهد صوفية الإلهام.

العصر يسارعون إلى تبديد هذا الوهم. فالتاريخ عند ابن الأثير له قيمة دينية ودنيوية في الوقت نفسه. فمن الممكن استخدامه لإصلاح الممالك، إغناء العقل بالتجارب وتعليم قيمة الزهد لمن كان قابلاً لذلك حقّاً. وقد نظر معظم زملائه نظرة سامية إلى موضوعهم أيضاً. فالتاريخ عند النويري (توفّي سنة ٧٣٢/ ١٣٣٢) يكتسي أهميّة خاصّة للملوك والوزراء، والولاة وكتّاب الدواوين، يتعلّمون منه حسن سياسة الحكم وتدبير الحرب. ومن شأن الغني والفقير أيضاً أن ينتفعا به، أما الغني فبمعرفة أن الثروة لا تدوم وأما الفقير فالزهد في الدنيا. وأما الباقون فقد يستمعون إليه في أمسيات السمر تحرّكهم الرغبة في معرفة تواريخ الأمم. ويرى أبو شامة أن الجهل بالتاريخ يُربك الإنسان ويُعميه، فلا يميّز الخليفة من الأمير، ولا السلطان من الوزير، ولا الشافعي من المالكي، ولا الصحابي من التابعي، بحيث يقع النظام الاجتماعي نفسه ضحيّة هذ الجهل، تضميناً. ويذهب ابن الخطيب (توفّي سنة ٧٧٦/ ١٣٧٤) إلى أن التاريخ يعمل على توحيد الناس باطّلاعهم على أصولهم وأنسابهم، وهو يغنيهم بما يكسبهم من خبرة وينوِّر عقولهم في شأن ما يأتي به الدهر وما لا يأتي به. والعاقل يتعلّم أن يرى كيف أن القدرة الإلهية تدبّر العالم على نحو يقوي إيمانه. عندها تبدو قصص القرآن مكمّلة لسجل التاريخ. أما عند الصفدي فالتاريخ يمكننا من كشف التزوير سواء في الحديث أم في الوثائق الرسمية، فضلاً عن غاياته الأخلاقية والسياسية السامية المشار إليها أعلاه(٦٨).

---

(٦٨) عن ابن الأثير، انظر **الكامل**، ج ١، ص ٧؛ عن النويري، انظر **نهاية**، ج ١٣، ص ١؛ عن أبي شامة، انظر **الروضتين**، ج ١، ق ١، ص ٤؛ عن ابن الخطيب، انظر **الإحاطة**، ج ١، ص ٨٠-٨١؛ عن الصفدي، انظر **الوافي**، ج ١، ص ٤٤.

إن آراء كهذه تميّز ذلك العصر، على وجه الإجمال. فلا يسمع إلا الأقلّ عن كون التاريخ تسلية بينما يسمع الأكثر عن كون التاريخ وعظاً يخاطب أهل الحكم في طليعة من يخاطب، ويستهدف توحيد المجتمع والدولة وتقويم معوّجهما. لذلك يعلن النويري عزمه على تنظيم التاريخ تبعاً للدول لا للأعوام:

ولما رأيت غالب من أرّخ في الملّة الإسلاميّة وضع التاريخ على حكم السنين ومساقها لا الدول واتّساقها علمت أن ذلك ربما قطع على المطالع لذة واقعة استحلاها وقضيّة استجلاها فانقضت أخبار السنة ولا استوعب تكملة فصولها... وانتقل المؤرّخ بدخول السنة التي تليها من تلك الوقائع وأخبارها... فتنقل من الشرق إلى الغرب وعدل عن السلم إلى الحرب وعطف من الجنوب إلى الشمال وتحوّل من البكر إلى الآصال... فلا يرجع المطالع إلى ما كان قد آهمه إلا بعد مشقّة... فاخترت أن أقيم التاريخ دولاً ولا أبقي عن دولة إذا شرعت فيها حِولاً حتى أسردها من أوائلها إلى أواخرها[٦٩].

قياساً على هذه اللهجة، كانت التأمّلات في التغيّر التاريخي تتركّز، وإلى حدّ بعيد، على كيفية صيانة الدول وكيفية انحطاطها. ولا ذكر لكبير شيء عن كيفية نشأتها. وفي ظنّنا أن القرآن والنظرية السياسية الشرعية وتجارب المؤرّخين قد بثّت النظرة القائلة بأن نشأة الدول والسلالات، طوعاً أو كرهاً، إنما هي من علامات اللطف الإلهي الذي يمنح لأسباب لا يعلمها إلا اللّه وحده. وعلى وجه الجملة فإن المؤرّخين لم يبدأوا بالاهتمام بدولة من الدول أو سلالة من السلالات الحاكمة وسياساتها وأنماط انتقال السلطة فيها وأسباب انحطاطها إلا

(٦٩) النويري، **نهاية**، ج ١٣، ص ٢-٣.

بعد أن تكون هذه الدولة أو السلالة قد استقرّت وتوطّدت أركانها.

ويسجّل ابن الأثير في مقطع متميّز عن كيفية تنقل السلطة بين السلالات الحاكمة النمط التالي:

قد اعتبرتُ التواريخ فرأيتُ كثيراً من التواريخ الإسلامية التي يمكن ضبطها ورأيت كثيراً ممن يبتدئ الملك تنتقل الدولة عن صلبه إلى بعض أهله وأقاربه منهم أول الإسلام معاوية بن أبي سفيان أول من ملك من أهل بيته فتنقل الملك من أعقابه إلى بني مروان من بني عمه ثم من بعده السفاح من ملك من بني العباس انتقل الملك من أعقابه إلى أخيه المنصور ثم السامانية أول من استبد منهم نصر بن أحمد فانتقل الملك عنه إلى أخيه إسماعيل بن أحمد وأعقابه ثم يعقوب الصفار وهو أول من ملك من أهل بيته ثم انتقل الملك إلى أخيه عمرو وأعقابه... ثم هذا شيركوه كما ذكرنا انتقل الملك إلى أعقاب أخيه أيوب ثم إن صلاح الدين كما أنشأ الدولة وعظَّمها وصار كأنه أول لها نُقل الملك إلى أعقاب أخيه العادل... ولولا خوف التطويل لذكرنا أكثر من هذا والذي أظنه السبب في ذلك أن الذي يكون أول دولة [يكثر القتل والفتك] ويأخذ الملك وقلوب من كان فيه متعلّقة به فلهذا يحرمه اللّه أعقابه ومن يفعل ذلك من أجلهم عقوبة له(٧٠).

فهذه عبرة نموذجية يقصد منها الوعظ والتحذير. ويقع من ورائها

---

(٧٠) ابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ٢٢٧-٢٢٨؛ والجملة أو الجملتان الأخيرتان من هذا المقطع المهمّ مصفحتان، لسوء الحظ، وقد لجأنا إلى اليونيني، الذي نقل هذا المقطع في كتابه **الذيل**، ج ١، ص ٤٤٦ لتصويب قراءته بقد الإمكان. وتبقى القراءة الدقيقة لهاتين الجملتين غير واضحة إلى حدّ ما وإن كان المعنى بمجمله يبدو بيّناً بما فيه الكفاية. وقد تعرّض هذا المقطع الذي يبدو أنه كان معروفاً على نطاق واسع لنقد ابن تغري بردي، **النجوم**، ص ١٩.

إيمان بالتوازن والجزاء، يعرب عنه في كثير من الأحيان بالنظرة القائلة إن التاريخ قد أحسن اللّه تدبيره وإن على المؤرّخ أن يعبّر عن هذا التدبير في تاريخه، وقد وصل ابن الطقطقى إلى عبرة مماثلة جداً للعبرة المتقدّمة عندما خلص إلى أن مؤسّسي الدول لا يستمتعون بها عادة:

> وقد دلّ الاستقراء على أن من اخترع دولة وأحدثها لم يستمتع بها في أغلب الأحوال قال صلوات اللّه عليه (لا تتمنوا الدول فتحرموها) وكأن المخترع للدولة يكون عنده من الدالّة والتبسط ما تأنف من احتماله نفوس الملوك فكلما زاد تبسطه زادت الأنفة عندهم حتى يوقعوا به[٧١].

وللوصول إلى استقراء كهذا، زعم ابن الطقطقى أنه تجرَّد من كل اعتبارات «المنشأ والمربى» وأنه افترض نفسه «غريباً منهم وأجنبياً بينهم» بحيث إنه لا يميل «إلا مع الحق»[٧٢].

هناك الكثير من التنظير في شأن أسباب انحطاط الدول وهذا ما يعبّر عنه أحياناً بألفاظ مستعارة من الطبّ. فمن ذلك أن ابن الأثير يرى أن لا شيء أهمّ للدولة من استمرار الحكم. ولذلك فإن التغيير الفجائي للوزراء أمر غير مرغوب فيه كالتغيير الفجائي للأطباء في منتصف العلاج. كما أن ابن الطقطقى يشبّه علاقة الحاكم برعيته بعلاقة الطبيب بمريضه. أما الطرطوشي، الذي قال ابن خلدون عنه لاحقاً إنه «حوّم حول» مبادئ التاريخ الحقيقية من دون أن يصيبها، فقد استعمل

---

(٧١) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ١٢٥-١٢٦.

(٧٢) ابن الطقطقى، **الفخري**، ص ٩؛ قارن سبط ابن الجوزي، **الجليس**، ص ٢٨١، الذي يقول إن علماء المؤرّخين يتشاءمون من كتابة سير السلاطين الأحياء. ولعلّ السلاطين الأموات يسهّلون الأحكام المتوازنة.

تشبيهات مماثلة عندما قارن السلطان ورعيته بالنفس والبدن. ومن رأي الطرطوشي أن احتجاب الحاكم هو السمة التي تسبّب أسرع انحطاط للدول وزوالها. والحاكم إذا ما احتجب فكأنما قد مات، لأن الاحتجاب بمنزلة الموت.

وبعد ذلك، يشرع أهل حشايته بإنزال الخراب في حيوات الرعية وأموالها:

ومعظم ما رأينا في أعمارنا وسمعنا عمن سبقنا من دخول الفساد على الملوك فمن حجبتهم عن مباشرة الأمور ولا تزال الرعية ذات سلطان واحد ما وصلوا إلى سلطانهم فإذا احتجب فهناك سلاطين كثيرة[٧٣].

فالسلطان وسياسته كانا، إذاً، العامل الأول في قوة الدول أو ضعفها. وهذا يصحّ على تراجم ابن عبد الظاهر المفعمة بالإعجاب وعلى أحكام السبكي الأكثر نقدية على حدّ سواء. أما العوامل الأخرى فكانت كلّها عالة، بمعنى ما، على هذا العامل. فالمجتمع بلا حاكم حازم سرعان ما يدبّ فيه «المرض». وقد حدّد العلماء والمؤرّخون، أحياناً، أعراضاً أخرى للانحطاط كالتوتّرات بين مختلف الجماعات العرقية أو الفِرق الدينية. والتزاحم على السلطة، وكنز الأموال أو حتى انهيار نظام إقطاع عسكري حميد فعّال[٧٤]. غير أن الحميمية التي

---

(٧٣) الطرطوشي، سراج، ص ١٨٢؛ عن الروح والبدن، انظر **سراج**، ص ١٦٢. عن ابن الأثير، انظر **الباهر**، ص ١٨٤. عن ابن الطقطقى، انظر **الفخري**، ص ٢٩. عن ابن خلدون في شأن الطرطوشي، انظر **المقدّمة**، ص ٣٧.

(٧٤) عن ابن عبد الظاهر، انظر **الروض**، ص ٤٦، **وتشريف**، ص ٥٧-٥٨ (حكمة السلطان وشجاعته أهمّ أسباب النصر)؛ السبكي، **معيد**، ص ١٦-١٧ (عن واجبات السلطان وعيوبه)؛ ابن العديم، **زبدة**، ج ٢، ص ٢٢٠ (خفة =

حظي بها مؤرّخون كثر في علاقاتهم مع أرباب السلطة قد أدّت، على وجه الإجمال، إلى التركيز على صاحب السلطة وتدبيره للدولة. ففي معرض تفسير الازدهار أو الانحطاط، كانت السياسة والشريعة أو السياسة ضد الشريعة هي التي حدّدت مرّة أخرى معايير التفسير والأحكام.

حسّ المكان

المشاهدة الشخصية، سماع الخبر من سلطان أو من صاحب دولة أو صولة: تلك كانت أمور يستعرضها كثير من المؤرخين مفتخرين بأنها من سمات أعمالهم. وتوطدياً لزعمهم المعرفة الوثيقة بالحوادث، كان مؤرخو ذلك العصر يسهبون في الاستشهاد بنصوص المعاهدات الديبلوماسية والبلاغات، والمكاتبات الرسمية والمناشير المتنوّعة الأغراض: أي الدراما التاريخية بحروفها الفعلية. وعندما حثّ السبكي المؤرخين على تسمية مصادرهم كان يعظ أناساً مهتدين. ذلك أن نفراً غير قليل من المؤرخين لم يكتفوا بتسمية مصادرهم المكتوبة في معرض التمهيد التوثيقي لأعمالهم بل ذهبوا إلى تبيين أن معلوماتهم الشفهية جاءت من طبقات مسمّاة وموثوقة من الرواة(٧٥).

= أحد حكّام حلب وعواقبها الوخيمة). عن سوى ذلك من أعراض الانحطاط، انظر ابن عذاري، **البيان**، ج ١، ص ١٢٣ (التوتّرات العرقية وانهيار دولة الأغالبة)؛ ياقوت، **معجم**، ج ١، ص ٢٩٧ (العنف الطائفي وأفول نجم أصفهان)؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج ١١، ص ٣٤٨ (التزاحم على السلطة بين الصليبيين وما عقبه من ضعف)؛ الطرطوشي، **سرج**، ص ٣٧٣ (كنز الأموال) وص ٣٧٠ (انهيار نظام الإقطاع العسكري السليم في الأندلس).

(٧٥) عن أمثلة من شهود العيان، يستعرضها المؤرّخ باعتزاز، انظر، مثلاً، سبط ابن الجوزي، **مرآة**، ج ٨، ص ٤٦٤ (يوصف معظم رواته بأنهم أمراء وولاة =

وقد رافق هذا الاهتمام بالمشاهدة المباشرة انتباه للمكان. كانت قطاعات كبيرة من المأثورات الجغرافية، قد ضُمّنت في كتب التاريخ منذ القرنين التاسع والعاشر على أيدي مؤرّخي من أمثال اليعقوبي والمسعودي. كما أن الجغرافيين أنفسهم كانوا كثيراً ما يحزمون أعمالهم التاريخية بأسلاك من التاريخ والأدب. ولكن في عصر التواريخ البيروقراطية السلطانية هذا، غدت الجغرافيا معجمية أو إدارية في أحد وجهيها، مقدسة ومُعرَّفة بمسالك الزيارات في وجهها الآخر. ومن غير العسير أن يرى المرء لِمَ كان ذلك. إن موسوعة ابن فضل الله العمري الجغرافية الإدارية الواسعة وغير المكتملة التحقيق بعد، إنما هي، من حيث التصوّر، مسحاً يشمل كل الممالك والإمارات المعروفة للمؤلف إما مباشرة أو من مصادر موثوقة. ويجمع هذه الموسوعة بعضها إلى بعض عناية بيروقراطي عميق التحصيل مدقّق في التفاصيل، ورغبة في وضع تقرير شامل لرؤسائه من شأنه أن يشكل أساساً للقرارات أو الإجراءات السياسية. من جهة ثانية، اكتسبت قداسة الأرض، المستمدّة من اهتمام قديم بمواقع الحوادث الكبرى، أهمّية إضافية من جراء الخسائر الإقليمية المتزايدة التي عانى منها المسلمون في الشرق والغرب. فمع وقوع مناطق كالأندلس وفلسطين

= وعلماء)؛ ابن القلانسي، **ذيل**، ص ٢٩١ (كان معظم رواته تجّار وفقهاء ومراسَلون)؛ ابن عبد الظاهر، **الروض**، ص ٤٦ (تاريخه يتميّز بالمشاهدة لا بالخبر) وأيضاً ص ٥١ و٧٦؛ ابن واصل، **مفرج**، ج ٥، ص ٥٢، ٧٣؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، ج ٥، ق ٢، ص ١١٧. والأمثلة على الوثائق الرسمية أكثر من أن تعدَّد هنا. عن المقدّمات الببليوغرافية النموذجية، انظر، مثلاً، أبو الفداء، **المختصر**، ج ١، ص ٢-٣ وابن عذاري، **البيان**، ج ١، ص ٢-٣.

والعراق وإيران تحت حكم غير المسلمين، صارت قداسة الأرض وذكريات الأيام والمواضع أنْفَس وأكثر حيوية.

وقد أضاف التصوّف لونه الخاصّ أيضاً: إسباغ القداسة على الأرض من خلال أضرحة الأولياء، جزر السلام الصغيرة التي لا يحلّ فيها ارتكاب أي عمل من أعمال العنف. وقد اكتسبت فلسطين دلالة خاصّة أيام الحرب الصليبية، على ما يتبدَّى، مثلاً، في رسالة وجّهها صلاح الدين إلى ريتشارد قلب الأسد:

القدس لنا كما هو لكم وهو عندنا أعظم مما هو عندكم فإنه مسرى نبيّنا ومجتمع الملائكة فلا تتصوّر أن ننزل عنه ولا نقدر على التفريط بذلك بين المسلمين وأما البلاد فهي أيضاً لنا في الأصل واستيلاؤكم كان طارئاً عليها لضعف من كان فيها من المسلمين في ذلك الوقت وما يقدركم اللّه على عمارة حجر منها ما دام الحرب قائماً[٧٦].

ولأسباب منهجية وإدارية وحتى عاطفية تحاك، في بعض كتب التاريخ، معلومات طوبوغرافية وتضفر في جملة السرد التاريخي لينضبط. وقد وجد ابن عذاري في تاريخ الأندلس وشمال أفريقيا، أنه محتاج إلى قطع مجرى روايته كلما شعر أن من شأن تاريخ مدينة أو منطقة أن يلقي الضوء على الحوادث. وبالمثل، فقد دمج ابن شداد (توفّي سنة ٦٨٤/ ١٢٨٥)، في تاريخه لأمراء الشام والجزيرة، الطوبوغرافيا في جملة تاريخه محتفياً باستعادة الأراضي من خلال إيراد تاريخها مختصراً منذ أن فتحتها جيوش الإسلام للمرّة الأولى. وربما كان ابن العديم (توفّي سنة ٦٦٠/ ١٢٦٢) وابن الخطيب (توفّي سنة

(٧٦) ابن شدّاد، **النوادر**، ص ١٨٧.

٧٧٦/ ١٣٧٤) أميل إلى العواطف. فقد أمضيا كلاهما عدّة سنوات في المنفى بعيداً عن مسقطي رأسيهما في حلب وغرناطة على التوالي. ولذلك كان عملاهما ثمرتين من ثمار الحب، وصفين تاريخيين وجغرافيين متولِّدين من النوائب التي استجرّها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أعداء المسلمين.

ويستخدم ياقوت والقزويني (توفّي سنة ٦٨٢/ ١٢٨٣) صيغة المعجم من أجل «جمع» و«ترتيب» و«تنظيم» طوبوغرافية العالم المعروف عندهما. كان الترتيب المعجمي معروفاً قبل زمانهما ولكنهما زعما لعمليهما درجة من الدقّة والشمول لم يبلغها أسلافهما. وقد أراد ياقوت أن يكون معجمه عصرياً تماماً، ولذلك كانت مداخل معجمه، في معظمها، توصف مثلما كانت عليه في أيامه ومثلما كانت في أزمنة ماضيه. لذلك كان في معجم ياقوت مقاطع طويلة وكثيرة من التاريخ المقارن جرّاء اهتماماته الطوبوغرافية الواسعة، وفي ما يلي تعليق مميّز على الإسكندر الأكبر والمغول:

> وهذا إن صح [أي موت الإسكندر في الثانية والثلاثين من العمر] فهو عجب مفارق العادات والذي أظنه... إن مدة ملكه... هذا المقدار... فإن بطواف الأرض يسير الجنود مع ثقل حركتها لاحتياجها في كل منزل إلى تحصيل الأقوات... ومصابرة أصحاب الحصون يفتقر إلى زمان غير زمان السير ومن المحال أن تكون له أهمية يقاوم بها الملوك العظماء وعمره دون عشرين سنة وإلى أن يتسق ملكه ويجتمع له الجند وتثبت له هيبة في النفوس وتحصل له رياسة وتجربة وعقل يقبل الحكمة التي تحكى عنه يفتقر إلى مدة أخرى مديدة ففي أي زمان كان سيره في البلاد... ثم إحداثه ما أحدث من المدن.. على أنه قد جرى في أيامنا هذه... في سنة سبع عشرة وثمان عشرة وستماية من التتر

الواردين من أرض الصين ما لو استمرّ لملكوا الدنيا كلّها في أعوام يسيرة... وقد ملكوا وخربوا من البلاد الإسلامية... كل ذلك في أقل من عامين... فكان هذا عضد قصة الإسكندر على أن الإسكندر كان إذا ملك البلاد عمّرها... وهذا يفتقر إلى زمان غير زمان الخراب فقط(٧٧).

وقد كتب القزويني كتابين متكاملين، الأول، عجائب المخلوقات، يتناول الكون وينحدر نزولاً إلى عوالم المعادن والنبات والحيوان، والثاني، آثار البلاد، معجم جغرافي مرتّب على أقاليم الأرض السبعة. ويعتمد القزويني الترتيب المعجمي في كلا الكتابين. وينبني الكتاب الأول على مقدمة أن ما قد يبدو عجيباً إنما هو في أكثر الأحوال غير مألوف. أما الكتاب الثاني فينبني على فكرة أن التنوّع الكبير للمجتمعات البشرية إنما أراده الصانع ليبين احتياج بعضهم إلى بعض. ولم تكن أية من المقدّمتين أصيلة تماماً: فقد أُخذ الكثير من الأدب والجغرافيا والعلوم، وإن كان المؤلف يحرص دائماً على الإقرار بذلك. غير أن المدى التاريخي الواسع للعمل الثاني، مع تاريخ كل مدينة أو ناحية، كما عند ياقوت، والتدقيق في المعطيات مقارنة بأيام المؤلّف، قد أنتج عدداً من الملاحظات على أمور كالعيش الحضري والبدوي، والسمات البارزة للمدن الإسلامية وكيفية ترتيب الدول النصرانية مقارنة بالدول الإسلامية في أيامه. ويبدو الاقتباس الطويل التالي من بديع الزمان الهمذاني (توفّي سنة ٣٩٨/١٠٠٨) وافياً بالإعراب عن نظرة المقارنة المشتركة بين ياقوت والقزويني:

---

(٧٧) ياقوت، **معجم**، ج ١، ص ٢٥٤-٢٥٥. زعم ياقوت أن كافّة تواريخ الأمم القديمة تشوبها الروايات الخارقة للعادات: **معجم**، ج ١، ص ٤٥٠.

وحكي أن صديقاً له كتب إليه يشكو ويقول: إن الزمان قد فسد فأجابه البديع: أتزعّم أن الزمان قد فسد؟ ما تقول لي متى كان صالحاً: أفي الدولة العباسية وقد رأينا آخرها وقد سمعنا أولها؟ أم في الأيام المروانية وفي أخبارها ما يكسع الشوك بأغبارها؟ أم في الأيام الحربية والسيف يغمد في الطلى والرمح يركز في الكلى؟ أم في الأيام الهاشمية وعلي عليه السلام يقول: ليت لي بعشرة منكم واحداً من بني فراس بن غنم؟ أم في أيام عثمان وقد قام النفير بالحجاز وشخصة العيون من الإعجاز؟ أم في الخلافة العدوية وصاحبها يقول: بعد النزول إلى النزول؟ أم في الخلافة التيمية وأبو بكر يقول: طوبى لمن مات في نأناة الإسلام؟ أم في عهد الرسالة... أم في الجاهلية... أم قبل ذلك وقد روي عن أبينا آدم... أم قبل خلق أبينا آدم... فاعلم أن الزمان ما فسد لكن القياس قد اطرد[٧٨].

كان حسّ المقارنة والطوبوغرافيا التاريخية متزامناً مع عصر المسح الإقطاعي المنظّم للأراضي ومع السجلاّت المركزية المحفوظة التي تحدّد كافة تفاصيل الأراضي المقْطَعة ومع تزايد الدقّة في وصف كل صكوك الوقف التي كان معظمها يتعلّق بالأراضي.

ابن خلدون

لن نبذل، بالنظر إلى أغراضنا الحالية، أية محاولة لإضافة أي جديد إلى الأدبيات الضخمة التي تتناول ابن خلدون بالشرح، ولن نقدّم تلخيصاً آخر لفكره. وسوف نكتفي بمحاولة تبيين (١) أن

(٧٨) القزويني، آثار، ص ٣٢٦-٣٨٧. عن حياة الحضر والبداوة، انظر آثار، ص ٨٢ (في جوار المدن الإسلامية كلّها مضارب خيام قبلية توحي برباط وثيق بحياة البداوة)؛ ص ٥ (خصائص المدن)؛ ص ٣٣٨ (مقارنة بين جماعتين محاصرتين هما المسلمون في الأندلس والفرنجة في الشرق الأدنى).

ابن خلدون مدين بالكثير للكتابة التاريخية السياسية النزعة ومبادئها و(٢) أن تاريخه الذي عدَّه كثير من العلماء المحدثين ذيلاً لا يليق بمقدّمته الشهيرة، إنما كان القصد منه أن يكون برهاناً دقيقاً مضبوط البنيان لمبادئ التغيُّر التاريخي المبيَّنة في المقدّمة.

يذكر القارئ أن ابن خلدون سلَّط في مقطع طويل من تاريخه يتناول العلاقة بين الشريعة والسياسة، الأضواء على همٍّ سائد من هموم عصره: العلاقة بين السلطة والفضيلة كما تبدو في ولاية معاوية. فقد رأى ابن خلدون أن السلطة ضرورية وأنها ليست خيراً ولا شراً في ذاتها بل ضرباً مخصوصاً من المهارة يُحسن استخدامها أو يساء في حفظ الدولة. وتبدو هذه الآراء، إذا ما نظرنا إليها في سياقها التاريخي، مستمدّة من تأمّلات في الحكم والعدل كامنة في فكر ابن الأثير والطرطوشي وابن الطقطقى وكتاباتهم. غير أن ابن خلدون يدهش بأمرين: تماسك رؤيته وسعة نطقها. فأما التماسك فهو في استخدام لغة ترمي صورها وتشبيهاتها إلى دعوة القارئ إلى التفكير في السلطة من حيث هي «سلعة»، وأما سعة الرؤية فتتحدى القارئ بأن يقرَّ بأن السلطة تتخلَّل المجتمعات وثمرة إعمال الفكر والأيدي البشرية فضلاً عن الدول. فلكل صنف من النشاط معنى مناسب من السلطة ومستوى من انتشار السلطة. عالم ابن خلدون كلٌّ متدرّج مع تدرّجات الواقع والمعنى فيه. والتاريخ سجلٌّ هذه الهيكلية المدوَّن وهو يعرب أيضاً عن تحوّلات السياسة المتعدّدة، والطريقة التي تتفاعل فيها المستويات وتتطوّر. والمقدّمة تضع الخطوط العريضة لهذا التصوّر، أما التاريخ فيبين كيف عمل هذا التصوّر على مرّ الزمان. ولا يمكن أن يفهم أي منهما من دون الآخر والعلاقة بينهما أمر كثيراً ما يذكِّر به ابن خلدون نفسه.

فلنكرّر، فلأن معظم أهل العلم المحدثين لم يولوا كبير اهتمام لتاريخ ابن خلدون ومالوا إلى اطِّراحه باعتباره ملحقاً غير متلائم مع المقدمة أو باعتباره لا يفضل غيره من تواريخ ذلك العصر بل ربما كان أردأ منها، فمن مصلحتنا أن نبين هنا لا أن هذا غير صحيح فحسب بل أن تاريخ ابن خلدون كان رواية دقيقة البنيان لتاريخ العالم، المرتب تبعاً لتعاقب الدول، مثلما يجب أن يفهم وتعاد كتابته متى أخذت مبادئ المقدّمة بعين الاعتبار. ففي مقطع إثر مقطع من التعليق والانتقاد والتفسير يضع تاريخ ابن خلدون الحوادث في نصابها ضمن سياق جوازها، ويبيِّن لِمَ امتُلِكَت السلطة أو ضاعت في حالة حالةٍ، ويظهر كيف عملت العصبية في أوضاع مخصوصة، ويفصِّل «الأدواء» التي ألمَّت ببعض من كبريات المدن والدول في عصره، ويصحّح أنساب الأسر الحاكمة مفسِّراً علاقة النسب بالسلطة ويشجع القارئ، إجمالاً، على أن يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول.

تاريخ ابن خلدون يشبه، من نواحي كثيرة، صرحاً معمارياً مملوكياً. فالحجم الخارجي الشديد الهيبة يندمج تدريجياً في لطافة التفاصيل الداخلية، تماماً مثلما ينسج المشهد الواسع للدول المعاصرة الكبرى على قياس أصغر ليتناول فروعها العديدة وأغصانها. غير أن هذه الصورة ثابتة بينما يدور تاريخ ابن خلدون على مشهد واسع متحرّك، تُبتلع فيه الأمم في «ظلال» المدن والثقافات وتتهاوى الدول في «خَرَف» الشيخوخة بينم تتهيأ أمم «أفتى» وأشد عزماً لامتلاك السلطة التي وضعتها حيويتها في قبضتها. ولكن لما كان ابن خلدون كثيراً ما يحضُّ قارئه على أن يتذكّر أن «الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم»، فإن علينا أن نحاول إعادة ابن خلدون نفسه إلى إطاره المناسب وأن نبيِّن كيف أن اللبنات التي بنى منها المقدّمة إجمالاً

وتاريخه تخصيصاً كانت متاحة في كتابة التاريخ في عصره. فمن الممكن أن نبدأ بسؤال عام: هل ثمّة من سبب يجعل ابن خلدون ينتمي إلى تراث التاريخ السياسي المنحى على نحو أليق من انتمائه إلى تراث الحكمة؟ وهل ينتمي إلى أي ترث من تراثات التاريخ الإسلامي؟

من الجائز لقائل أن يقول، بمعنى ما، إن الفكر التاريخي العربي بلغ ذروته مع ابن خلدون. ويبدو بوضوح أن عمله حصيلة تركيب جملة من التأمّلات التاريخية التي حاول كتابنا هذا أن يجمعها تحت «مظالٍ معرفية» متوالية. ثمّة تناغمات واضحة بينه وبين المسعودي، مثلاً، كما أن من شأن ما يدين به من دين للفلسفة الإسلامية وعلوم الطبيعة، وهو موضوع درسه العلماء المحدثون درساً مفصّلاً، أن يجعله رفيقاً لعلماء من أمثال الجاحظ والفارابي والبيروني. لذلك لا بدّ من إعادة النظر في الصورة الواسعة الانتشار التي تستوقفنا في تشبيه مكانته داخل التراث التأريخي العام بالشهاب الساطع في سماء الليل، والقول إنه ينتمي إلى مدرسة ما قولٌ ينبغي توكيده وإن كان ينطوي على تحصيل حاصل وعلى الرغم من أن كتابه يستدعي، ككل الأعمال الكلاسيكية في كافة الثقافات، الانتزاع من سياقه بسبب جِدَّته الدائمة. ولئن كان لعبارة «مؤرِّخ المؤرخ» من معنى، فمن الجائز استعمالها في حقّ ابن خلدون للإشارة إلى مركزيته التعليمية في برنامج التاريخ في ثقافته الخاصّة كما في غيرها من الثقافات.

فمن أجل تفسير مركزيته إلى حدٍّ ما، نحاول أن ننظر إليه من حيث هو مؤرخ مملوكي، أو على نحو أعم، أن ننظر إلى تاريخه بما هو نموذج بارز على الكتابة والنقد التاريخيين ذوي المنحى السياسي اللذين حاولنا تبيينهما في هذا الفصل. فقد قرّر ابن خلدون، كالنويري وابن العبري، مثلاً، أن يرتب تاريخه على توالي الدول. كما ميَّز،

كابن الأثير، تمييزاً حاداً بين الظاهر والواقع. وقد سعى على الدوام، كابن واصل، إلى ترتيب موادّه والتحكّم فيها من أجل تخفيف التكرار. وقد حاول الطرطوشي أن يبرهن في تاريخه، عن تفاعلات السياسة ووظائفها وحدودها. ولئن كان موضوع «المقدّمة»، ببنائها الفلسفي، علم العمران البشري، وهو علم برهاني من تراث الحكمة، فقد كان القصد من «التاريخ» عرض الماضي وتصحيحه في ضوء ذلك العلم.

إن من شأن القارئ لتاريخ ابن خلدون أن يلاحظ فوراً سمة أظهر للعيان فيه مما هي في كتب التاريخ الأخرى المعاصرة له: التصحيحات التي يحفل بها الكتاب. وهو إذا ما صحّح الروايات التاريخية كانت لهجته حاسمة بل تكاد تكون رافضة لما عداها:

[تحريف الكتب المنزلة] قال ابن عباس... معاذ اللّه أن تعمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيّها فتبدّله... وقال إنما بدّلوه وحرّفوه بالتأويل... اللّهم إلا إذا يطرقها التبديل في الكلمات على طريق الغفلة... فذلك يمكن في العادة لا سيما وملكهم قد ذهب وجماعتهم انتشرت في الآفاق واستوى الضابط منهم وغير الضابط... ولم يكن وازع يحفظ لهم ذلك لذهاب القدرة بذهاب الملك فتطرّق من أجل ذلك إلى صحف التوراة في الغالب تبديل وتحريف غير معتمد من علمائهم... ويمكن مع ذلك الوقوف على الصحيح منها إذا تحرّى القاصد لذلك بالبحث عنه.

[رحلة الشتاء والصيف] ويُقال إن هاشم بن عبد المطلب أول من سن الرحلتين في الشتاء والصيف للعرب ذكره ابن إسحاق وهو غير صحيح لأن الرحلتين من عوائد العرب في كل جيل لمرعي إبلهم ومصالحها لأن معاشهم فيها وهذا معنى العرب وحقيقتهم... وتكوّنت على ذلك طباعهم فلا بدَّ لهم منها ظعنوا أو أقاموا وهو معنى العروبية وشعارها.

[الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر اللّه] وأما ما يرمى به من الكفر وصدور

السجلات بإسقاط الصلوات فغير صحيح ولا يقوله ذو عقل ولو صدر من الحاكم بعض ذلك لقتل لوقته.. وكان حاله مضطرباً في الجور والعدل والإخافة والأمن.

[مملكة جلّيقيّة] ويزعم ابن حيان أنهم من أعقاب القوط وعندي أن ذلك ليس بصحيح فإن أمة القوط قد دثرت وغبرت وهلكت وقل أن يرجع أمر بعد إدباره وإنما هو ملك مستجدّ في أمة أخرى.

[نسب البويهيين] والحقّ أن هذا النسب مصنوع تقرّب إليهم به من لا يعرف طبائع الأنساب في الوجود ولو كان نسبهم ذا خلل في الديلم لم تكن لهم تلك الرياسة عليهم وإن كانت الأنساب قد تتغيّر وتخفى وتنتقل من شعب إلى شعب ومن قوم إلى قوم فإنما هو بطول الأعمار وتناقل الأجيال... وأما هؤلاء فلم يكن بينهم وبين يزدجرد... إلا ثلثمائة سنة فيها سبعة أجيال أو ثمانية أجيال... وإن قلنا كان نسبهم إلى الفرس ظاهراً منع ذلك من رياستهم على الديلم... وأما بدايتهم فإنهم كانوا من أوسط الديلم نسباً وحلاً[٧٩].

ويزيد جرأة النقد حدَّة في كثير من الأحوال حساسية الآراء المعبَّر عنها. ذلك أن ابن خلدون لم يكن يصحّح الروايات التاريخية فحسب، بل كان يتحدّى رأي أكثرية المتكلّمين والفقهاء والمؤرّخين في عدد كبير من المسائل الخلافية. وهو في إعادة كتابته التاريخ كان يعلم علم اليقين أن لا بدَّ من الشكّ في الآراء القديمة واطِّراح التعصّبات وفضح التلفيقات.

ولكن لعلّ نظرية ابن خلدون في السلطة ونتائجها أَلْفَت ما يلفت

(٧٩) عن تحريف الكتب المقدّسة، انظر **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٦؛ عن رحلة الشتاء والصيف، انظر **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٣٣٦؛ عن الحاكم، انظر **تاريخ**، ج ٤، ص ٦٠؛ عن أهل جليقية، انظر **تاريخ**، ج ٤، ص ١٧٩-١٨٠؛ عن الويهيين، انظر **تاريخ**، ج ٤، ص ٤٢٦.

النظر في مباينة ابن خلدون لسواه من المؤرّخين. ففيما مال مؤرّخو ذلك العصر، على وجه الإجمال، إلى أن ينسبوا الفضل في مجرى الحوادث إلى الحاكم أو أن ينحوا عليه باللوم جراءها، كان ابن خلدون يدرك القوى غير الشخصية الأخطر شأناً في تشكيل مسار التاريخ. فقد حشد لهذه الغاية طيفاً كاملاً من المفاهيم التي تشكّل مجمل علمه الجديد، علم العمران البشري. وغاية هذا العلم على ما قال تصحيح الأخبار التاريخية. ولكن من الواضح أن أية محاولة لتفسير الحاضر استناداً إلى ما هو متكرّر تستلزم تضمينات تتخطّى ما هو تاريخي حصرياً، كما كان التاريخ يُفهم ويكتب في عصره.

كيف تُكتسب السلطة وكيف تحفظ وكيف تضيع مسائل من شأنها أن تقرّبنا من قلب تاريخ ابن خلدون من حيث كُتِب تطبيقاً للعلم الذي يشكّل موضوع المقدّمة. وإن تنظيم التاريخ على توالي الدول، وإن لم يكن من ابتكاره، قد وفى بأغراضه لأنه أتاح له أن يبين كيف تعمل السلطة في أحوال مخصوصة وكيف تكون عواقبها. وقد مكَّنه أيضاً من أن يبيِّن بالاستناد إلى أمثلة تاريخية محدَّدة وتوالي الأزمان العوامل المترابطة المتنوّعة المجتمعية والمناخية، والدينية والمهنية والعقلية التي تدخل في مقوّمات السلطة. هنا أيضاً، وحيث مال المؤرّخون المعاصرون إلى اعتبار السلطة أشخاصاً أشدّاء يقودون جيوشاً قوية ولا يتفكَّرون إلا نادراً في المكونات الأخرى للسلطة، رسم ابن خلدون الصورة على لوحة أكبر. ولذلك فعندما كانت الدول تصعد أو تتهاوى، كان الأمر يدور على أكثر من صعود أو تهاوي الحكام أو السلالات الحاكمة. بعض الأشياء تتغيَّر بسرعة وبعضها الآخر يتغيَّر ببطء يقاس بالأجيال أو القرون. وكتابة التاريخ وكأن الأشياء الوحيدة التي تستحقّ التدوين لا تعدو تلك التي تتغيَّر بسرعة إنما هي كتابة

تخطئ «القوانين» التي تتحكّم في توزيع السلطة ومصائر الدول، في نهاية المطاف.

وقد يحصل المرء استبصاراً مثمراً في هذه القضية إذا ما تأمل معالجة ابن خلدون لواحدة من حادثات أوائل الإسلام الجسام: مقتل ثالث الخلفاء عثمان بن عفّان في العام ٣٦/٦٥٦. فقد أطلقت تلك الجريمة سلسلة من الحوادث التي أغرقت الأمة في الحرب الأهلية وخلَّفت انشقاقات ما زال المسلمون يعانون منها حتى اليوم. فمنذ زمن الطبري، إنْ لم يكن من قبل، أسدل تراث التأريخ الإسلامي السنّي ستاراً من التبرئة على القضية المحزنة كلّها(٨٠). فقد تقرَّر، خلافاً لقرائن وبينات راجحة الوزن في أكثر الأحوال، أنه لا يمكن أن يعدَّ أي من الصحابة الصالحين مباشرة أو مداورة في الجريمة وعواقبها الرهيبة آثماً، مرتكباً لكبيرة. فحتى المؤرّخون الشيعة كاليعقوبي أو المسعودي اضطرّوا إلى الإعراب، بقدر كبير من الاحتراس، عن مشاعر العداء لعثمان. فالانحياز إلى أي من الجانبين في هذه الحادثة المسبّبة للشقاق من شأنه أن يعرّض نسيج النظام الاجتماعي للخطر. لذلك كانت التفسيرات القائلة بالمؤامرة مقبولة شرط أن تحيل إلى أشخاص وهميين، كعبد اللّه بن سبأ الذي اتّهم بالكيد لتقويض وحدة الأمّة. ولكن ما إن سُلِّم بأن وحدة الأمّة هي أسمى القِيم السياسية ـ الفقهية وتجلَّت هذه الوحدة في نظرية الإجماع لم يعد في مِكْنَة المؤرّخين أن يصدروا أحكاماً أخلاقية صريحة على قتلة عثمان من دون تهديد قاعدة هذا الإجماع. وقد رأى ابن خلدون هذا الحادث في ضوء مختلف تماماً:

---

(٨٠) انظر الفصل الثاني، الحاشيتين ١٣٠ و١٣١، أعلاه.

لما استكمل الفتح واستكمل للملة الملك ونزل العرب بالأمصار في حدود ما بينهم وبين الأمم من البصرة والكوفة والشام ومصر وكان المختصّون بصحابة الرسول صلعم والاقتداء بهديه. . . المهاجرين والأنصار من قريش وأهل الحجاز ومن ظفر بمثل ذلك من غيرهم وأما سائر العرب من بين بكر بن وائل وعبد القيس وسائر ربيعة والأزد وتميم وكندة وقضاعة وغيرهم فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلاً منهم وكان لهم في الفتوحات قدم فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة من الصحابة ومعرفة حقّهم وما كانوا فيه من الذهول والدهش لأمر النبوّة وتردّد الوحي وتنزل الملائكة فلما انحسر ذلك العباب وتنوسي الحال بعض الشيء وذلّ العدو واستفحل الملك كانت عروق الجاهلية تنفض ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم فأنفت نفوسهم منه ووافق أيام عثمان فكانوا يظهرون الطعن في ولاته بالأمصار والمؤاخذة لهم باللحظات والخطرات والاستبطاء عليهم في الطاعات[٨١].

يقرّ ابن خلدون بأن روايته لحوادث أوائل الإسلام مستقاة من تاريخ الطبري. وهو مصمّم، كالطبري، على أن لا يسجّل أية أحكام تاريخية تنطوي على إدانة أخلاقية لصحابة الرسول وغيرهم من أفاضل المسلمين في ذلك العصر فكثيراً ما يوجد في كلام المؤرّخين أخبار فيها مطاعن وشبه في حقّهم وخصوصاً عند أهل الأهواء[٨٢]. ولكن من هذه النقطة فصاعداً يفترق المؤرّخان. فبينما يراكم الطبري

---

(٨١) ابن خلدون، **تاريخ** ج ٢، ق ٢، ص ١٣٨. يبدو أن هـ.أ.ر. جيب قد استمدّ الكثير من تحليل ابن خلدون في مقالة مشهورة له بعنوان: "An Interpretation of Islamic History", *Journal of World History*, 1, 1 (1953).

(٨٢) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٢، ق ٢، ص ١٨٧-١٨٨.

الأخبار، طبقة فوق طبقة من الإسناد الذي يترك للقارئ أن يقوّمه بنفسه مع الحدّ الأدنى من تلميحات المؤلّف، يعمد ابن خلدون إلى رسم الحوادث المحيطة بمقتل عثمان على لوحة أوسع نطاقاً لا بدَّ من أن تؤخذ فيها بالحسبان طبيعة الدين وجاذبيته لقطاعات متفاوتة التركيب في مجتمع معيّن إذا ما حاولنا اكتناه مغزى الأحداث.

ويوصي ابن خلدون قارئه تكراراً بأن يتذكّر أن أسباب الحوادث متقايسة مع حجمها، فكلما عظم الحادث كانت أسبابه أشدَّ تعقيداً. فمن ذلك أن ابن خلدون رأى في رحلة الشتاء والصيف، المثل المذكور آنفاً، والتي نسبها كل المؤرّخين تقريباً، بتقوى وانتظام، إلى هاشم، جد النبي، سمة مميّزة لوجه من أوجه العيش، لا عادةً أو تراثاً ابتكره شخص فرد، مهما كانت هالة الورع التي يحاط بها هذا الشخص. ومن هذا القبيل أيضاً رأيه بأن الصروح العظيمة تستلزم عادة عدّة أجيال ليستكمل بنيانها ولذلك لا يمكن أن يقال إنها من بناء بانٍ واحد ومنه أيضاً أن «القول بأن الناس أجمعين كانوا لغة واحدة فباتوا عليها ثم أصبحوا وقد افترقت لغاتهم قول بعيد في العادة إلا أن يكون من خوارق الأنبياء فهو معجزة حينئذ»(٨٣).

وكثيراً ما يلجأ ابن خلدون، عند الكلام على نزاعات التاريخ الكبرى، إلى فكرة العصبية، أشهر المصطلحات الخلدونية على الإطلاق. ويجد دارس ابن خلدون في التاريخ أمثلة كثيرة على وظائفها المتعدّدة. وثمّة على المستوى الأساسي، أولاً، ما يسمّيه ابن خلدون العصبية الطبيعية:

---

(٨٣) عن الصروح الضخمة، انظر، **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٥٠؛ عن اللغات، انظر **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٦٨.

ولم يبق إلا العصبية الطبيعية التي لا تفارق وهي بعزة الرجل على أخيه وجاره بالقتل والعدوان عليه فهذه لا يذهبها شيء ولا هي محظورة بل هي نافعة ومطلوبة في الجهاد والدعاء إلى الدين[٨٤].

فالعصبية الطبيعية إذاً هي ما يمكن أن نسمّيه الغريزة العدوانية أي تلك التي تدفع الإنسان إلى السيطرة على إنسان آخر. وربما لطّف الدين أحياناً، كما في خبر مقتل عثمان المذكور أعلاه، تأثير هذه الغريزة أو حوَّل طاقاتها الأنانية نحو قضايا أجَلّ قيمة. غير أنها تعيد توكيد ذاتها وتتّخذ أشكالاً مختلفة عندما تكتمل الظروف وتنضج. ومع ذلك فإن هذه الغريزة العدوانية نفسها تعمل في الوقت نفسه عمل قوة ترابط وتلاحم، قوة توحِّد الجماعات المتنوّعة ليعملوا تحت راية أو قضية مخصوصة أو مصلحة أو طريقة في العيش أو مهنة أو موطن: بعبارة أخرى، قوة توجِّه الأنانية تحت تأثير أيديولوجيات أو ارتباطات مخصوصة. لذلك يوجد من أنواع العصبيات بقدر ما يوجد أناس مترابطون في جماعات المصالح المشتركة. وبعض هذه العصبيات قوي ناشط وبعضها ضعيف هامد. وينبغي، في النزاعات العسكرية والسياسية الكبرى، رؤية عصبيتين متزاحمتين. ويكون النصر، عادة، حليف العصبية الأقوى، وهذا قول قد يبدو بديهياً ولكنه في الواقع يحث دارس التاريخ على تحليل مكوّنات القوّة عند كل من طرفي النزاع:

كانت عساكر علي أكثر عدداً لمكان الخلافة والفضل إلا أنها من سائر القبائل. . . وجموع معاوية إنما هي من جند الشام من قريش شوكة مضر وبأسهم نزلوا بثغور الشام منذ الفتح فكانت عصبيته أشدّ وأمضى

---

(٨٤) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٣، ص ٣.

شوكةً... واتفقت الجماعة على بيعة معاوية... عندما نسي الناس شأن النبوّة والخوارق ورجعوا إلى أمر العصبية والتغالب وتعيّن بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب[٨٥].

ويلحظ الدارس لتاريخ ابن خلدون مجال التغيُّر الزمني الواسع، ومشهد الدول تنشأ وتفنى في تسلسل تفتقر إليه المقدّمة التي تتّسم بتأمّلات فلسفية مجرّدة من علائق الزمان. ومن أخطر المواضيع دلالة مسألة نشوء الدول، وهي مسألة، كما رأينا أعلاه، أهملها بعض الشيء المؤرّخون المهتمّون أساساً بأسباب انهيار الدول من أجل اكتشاف العبرة من وراء ذلك الانهيار. والقوة المحتاج إليها في نشأة الدول عند ابن خلدون إنما هي نوع مخصوص من العصبية، وهو النوع الذي من شأنه، مثلاً، أن يحرك جماعة بدائية، بدوية أو دينية، ذات عصبية قوية للهجوم على دولة قد فلَّ عصبيتها ترف الحياة الحضرية. وفي سياق البحث عن ظواهر كهذه يسوق ابن خلدون جملة من العوامل لتفسير لِمَ كانت عصبية البداوة أسلس قياداً وأطوع، على وجه الجملة، من عصبية الحضر، والمراحل التي تبلغ فيها عصبية الحضر حال العجز والهرم. فمن تفحّص أحوال الدول الفتية والهرمة، يمكن استخلاص عدد من الدلائل، التي ربما عنَّ للمرء أن يسمّيها أعراضاً، اتّساقاً مع تصوير ابن خلدون لأطوار الدولة من شباب وصحّة وانحطاط. فمن ذلك أن خليفة ينفق زمانه في تربية الحمام أو يرفل لاهياً في زي الفتوّة «يدلّ» على شيخوخة الدولة، كما يمكن للدول أن تصاب «بعلل» تبرأ منها أحياناً[٨٦]. لذلك يجب أن تعرض الأخبار التاريخية على

(٨٥) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٣، ص ٤.
(٨٦) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٣، ص ٥٣٥، وج٧، ص ٢٩٢.

المرحلة التي بلغها شعب أو دولة من الدول: فما يمكن لدولة «فتية» أن تفعله لا يمكن أن ينسب إلى دولة «هرمة»، وبالعكس[٨٧].

غير أن ابن خلدون إنما يبيِّن مدى دقة تحليله حين يتناول تواريخ أمم أو شعوب بأسرها، كما يفعل عند النظر في تاريخ العرب أو الترك:

هذه الأمة من العرب البادية، أهل الخيام... لم يزالوا من أعظم أمم الأرض وأكثر أجيال الخليقة يكثرون الأمم تارة وينتهي إليهم العز والغلبة بالكثرة فيظفرون بالملك ويغلبون على الأقاليم والمدن والأمصار ثم يهلكهم الترف والتنعم ويغلبون عليهم ويقتلون ويرجعون إلى باديتهم وقد هلك المتصدّرون منهم للرياسة بما باشروه من الترف... هؤلاء كلهم أنفقتهم الدولة الإسلامية العربية... وأكلتهم الأقطار المتباعدة... وصار الملك والأمر في أيدي سواهم وجلبت بضائع العلوم والصنائع إلى غير سوقهم... وانتبذ بقية هذه الشعوب... بالقفار... كما كان سلفهم من ربيعة ومضر في الجاهلية... وانقرض الملك العربي الإسلامي وطرق الدول الهرم الذي هو شأنها[٨٨].

---

(٨٧) انظر، مثلاً، **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٢٠، عن هود ويعرب. قارن بمقطع بليغ الدلالة لميشال دي سيرتو: *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988) pp. 61-2: «الحركة نفسها تنظّم المجتمع و«الأفكار» التي تدور فيه. وهي تنقسم إلى مراتب من التعبير (الاقتصادي، الاجتماعي، العلمي وما إلى ذلك) تشكّل وظائف متداخلة ولكنها متمايزة، ومن دون أن تكون أية منها حقيقة الأخرى أو سببها. فمن ذلك أن المنظومات الاجتماعية الاقتصادية والرمزية تتمازج من دون أن تتماهى أو تتراتب في ترتيبات. ولذلك فإن التغير الاجتماعي يمكن أن يقارن بالتغير البيولوجي في البدن الإنساني: فالتغيّر الاجتماعي كالتغيّر البيولوجي يشكّل لغة متقايسة مع غيرها من صنوف اللغات، كاللغة الكلامية».

(٨٨) لقد دمج مقطعان هنا: **تاريخ**، ج ٢، ق ١، ص ٢٣٦-٢٣٧ وج٦، ص٣.

وفيما يشاهد العرب وهم يخرجون من المسرح، يوصف الترك وهم يدخلون. والمشهد لا يقلّ رحابة وضخامة عن الذي سبقه:

وكان شأنهم [العرب] أن لا يستعينوا برقيقهم في شيء مما يعانونه... ومن أسلم منهم تركوه لسبيله.. لأن عصبيّة العرب كانت مستفحلة يومئذ وشوكتهم قائمة... ويدهم ويد سلطانهم في الأمر جميعاً... وكانوا كأسنان المشط لتزاحم الأنساب وغضاضة الدين حتى إذا أرهف الملك حده ونهج إلى الاستبداد طريقه واحتاج السلطان في القيام بأمره إلى الاستظهار على المنازعين فيه من قومه بالعصبية المدافعة دونه... اتّخذ بنو العباس من لدن المهدي... بطانة.. من موالي الترك والروم... فكانت لهم في الإسلام دول متعدّدة تعقب غالباً دولة أهل العصبية وشوكة النسب كمثل دولة بني سامان... وبني سبكتكين... وبني طولون. حتى إذا استغرقت الدولة في الحضارة والترف ولبست أثواب البلاء والعجز ورميت الدولة بكفرة التتر... فكان من لطف اللّه... أن تدارك الإيمان بإحياء رمقه وتلافى شمل المسلمين بالديار المصرية بحفظ نظامه... بأن بعث لهم من هذه الطائفة التركية.. أمراء حامية... يجلبون من دار الحرب... في مقادة الرقّ الذي كمن اللطف في طيه... يدخلون في الدين بعزائم إيمانية وأخلاق بدوية لم يدنّسها لؤم الطباع ولا خالطتها أقذار اللذات ولا دنّستها عوائد الحضارة ولا كسر من سورتها غزارة الترف... ويتنافسون في أثمانهم... لا لقصد الاستعباد إنما هو أكتاف للعصبية وتغليظ للشوكة ونزوع إلى العصبية الحامية فيسترشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان... فلا يزال نشو منهم يردف نشواً وجيل يعقب جيلاً والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغناء والدولة ترف أغصانها من نضرة الشباب[٨٩].

(٨٩) ابن خلدون، **تاريخ**، ج ٥، ص ٣٦٩-٣٧٠.

إن صورة السلطنة المملوكية هذه، التي كانت قد طوت قرناً ونصف قرن من الزمان تقريباً في أيام ابن خلدون، تمتاز بمحاولة وضع السلطنة في سياق تاريخي أوسع ثم بتلمُّس مصدر جوهري للتجدّد الذاتي يتعالى، فيما يبدو، على قاعدة نشوء عصبية الدولة وهرمها وانقراضها، ويتخطّاها. هل كان ابن خلدون يروّج لأسياده؟ هذا ممكن، ولكنه لا يحطُّ شيئاً يذكر من سعة التحليل الذي يكشف عن تضافر عوامل الدين والسلطة، ومفاعيل الحضارة الموهنة ودور العصبية في ربط أوصال الدولة وصولتها أو تقطيعها وتبديدها. ويرتبط مسير المدن عند ابن خلدون بمصير الدولة ويستدعي بعضاً من أعمق تأمّلاته في طبيعة التغيُّر. في المدن يوجد الإنسان ممارساً السلطة، منشئاً المباني، مزدهراً ومعتنياً بالعلوم والفنون. ولكن شرايين الحياة الحضرية تبدأ بالانقباض تدريجياً، وهذه صورة مجازية ليست بغريبة عن تشبيهات ابن خلدون. فالحكّام يفقدون شيئاً فشيئاً دعم الجماعة التي حملت آباءهم إلى سدّة السلطة. ثم يحتاجون عندها إلى الجند الذي لا بقاء له بلا أرزاق فيبدأون في فرض الضرائب على الرعية لتلبية حاجاته. وتختنق التجارة مع تزايد ميل الحكّام إلى احتكار الأقوات والسلع الضرورية ويزداد مع ذلك وهن الدولة فتصبح مطمعة للغزو. ومع انحطاط الدول يتناقص شأن مدنها، فإذا انقرضت في نهاية المطاف أو اجتاحتها جائحة من عصبية أشدّ شوكة، ابتليت المدن بالمصير نفسه، وإن قيِّض لبعض المدن أحياناً أن تنهض من كبوتها في أكناف سلالات حاكمة جديدة. ومن الجائز أيضاً أن يحلّ بالعلوم والفنون ما يحلّ بالمدن من فناء وزوال «فأين علوم الفرس... وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل... والقبط..؟ وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان

خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين»[٩٠].

فأما أن يكون ابن خلدون قد سعى إلى تجاوز ما هو خصوصي وفردي وإلى استشراف التاريخ في جريانه على تعاقب الأجيال وفي تشكُّله على أيدي جماعات أو قوى كبرى، فأمر يعود، جزئياً على الأقلّ، إلى زمانه وموقعه في تراث السياسة: من إحاطة ياقوت والقزويني بالجغرافيا، إلى إحاطة ابن الأثير وأبي الفداء بالتاريخ، إلى اهتمامات ابن العديم وابن الخطيب بالطوبوغرافيا، إلى تأمّلات ابن الطقطقى والطرطوشي بالسلطة والقانون.

---

(٩٠) ابن خلدون، مقدّمة، ص ٣٥-٣٦.

خاتمة

يوصي بول فين، في مقطع لافت، مؤرّخ التاريخ باتّباع المنهجية التالية:

> لذلك فإن من شأن تاريخ الكتابة التاريخية التي تريد بلوغ لبَّ الموضوعية أن تكون أقلّ اهتماماً بالدراسة الهيّنة لآراء كل مؤرّخ وأكثر اهتماماً بجردة لمحتويات لوحة تلوينه.

(Paul Veyne, *Writing History*, p. 215).

وربما تساءل المرء، بداية، لِمَ كان جرد محتويات لوحة التلوين مهمّة أصعب إنجازاً من سجل يسجّل مسيرة عظماء الفكر. إلا أنني أظنّ أن بول فين لا يعني حقاً ما يقول عندما يقول جردة؛ بل لربما يعني مسحاً لمناخ فكري معيّن. وهذا بالفعل ما كان محور الاهتمام في دراستي للفكر التاريخي العربي. وقد بنيت مقدّمات هذه الدراسة على النظرة القائلة إن تأثير الدين العربي الإسلامي في الفكر التاريخي كان غالباً وإن العرب اكتسبوا مع الإسلام تأريخاً جديداً فضلاً عن دين جديد. وتذهب هذه الدراسة إلى أن الكتابة التاريخية بدأت بُعَيد الفتوح الأولى، وربما كانت بدايتها استجابة لجسامة الحوادث، ولكن لا شكّ أيضاً في أنها جاءت استجابة لبداية تكوّن الدولة وبروز الحاجة إلى ماضٍ تستمدّ الشرعية من سوابقه. إلى ذلك تفترض هذه الدراسة أيضاً

أن الكتابة التاريخية لم تزل تتأثّر، في كافة الثقافات والعصور، تأثّراً ملحوظاً بمناخات العقائد والأفكار المحيطة. ومن مسلّمات هذه الدراسة أنّ الفكر والكتابة التاريخيين العربيين تعرَّضا، تدريجياً، لتأثير أربع «قباب» معرفية سائدة: (١) الحديث، (٢) الأدب، (٣) الحكمة أو العلوم الطبيعية والاجتماعية، (٤) السياسة من حيث النظرية والتطبيق. وقد كان هذا، على وجه التقريب، تواليها الزمني أيضاً. وكانت ثمّة بعض التداخلات بين تأثير هذه «القباب» الأربع، طبعاً: إذ لا يمكن للمرء أن يتوقّع تقسيمات متينة صارمة في علم واهٍ كالتاريخ شبيه بخيوط العنكبوت.

وقد كان رأيي، في عبارة مجملة، أنّ التاريخ قد نُظر إليه من أربع وجهات نظر أساسية. فالتاريخ بما هو حديث كان يعني الحفاظ على ماضي الأمة الديني والدنيوي مع التشديد على طرق تناقل الأخبار لا على كونها ممكنة في ذاتها أو غير ممكنة. والتاريخ بما هو أدب كان يعني التاريخ من حيث هو سجلّ لرواية الحضارة الإنسانيّة تلتمس فيه أنماط تتّخذ نماذج يسترشد بها السلوك السياسي والأخلاقي. والتاريخ بما هو حكمة كان يعني إيلاء مزيد من الانتباه المدقّق لدور الطبيعة والعقلانية في قبول الأخبار لتنقية الدين من الخرافات، في أغلب الظنّ. والتاريخ بما هو سياسة كان يعني التاريخ من حيث هو حوليات بيروقراطية سلطانية، مرجعية في دقّتها، شاملة في تفاصيلها ومصمّمة أصلاً للاستعمال الإداري.

وتبلغ هذه الدراسة ذروتها مع ابن خلدون ومن الجائز القول إنها تشكّل محاولة لوصف التراث الذي جعل عمله ممكناً. ومن جهة أخرى، فهي تسعى بمحاولتها هذه أن تستكشف حقلاً ظلّله ابن خلدون بظلّه لمدة طويلة سواء أنظر إليه من ذروة هذا التراث

رجوعاً إلى أوائله أم من ابن خلدون صعوداً. وقد يُقال إن هذه القباب المعرفية الأربع بقيت تظلّل أعمالاً تاريخية جليلة حتى القرن الثامن عشر.

فمؤرّخو عصر ابن خلدون الكبار، كالمقريزي والسخاوي وابن طولون في القرن التالي، لم يحصلوا بعد على الاعتناء الذي يستحقّونه بوضوح. فمن الجائز أن يكون التأريخ على نهج الحديث قد سقط على جانب الطريق بينما لم يتقدّم التأريخ على نهج الحكمة إلى أبعد من البيروني. غير أنّ التاريخ على نهجَي الأدب والسياسة استمرّ في الظهور مثلما فعلت معاجم السير. ومنذ القرن السادس عشر فصاعداً ظهر نوع جديد تماماً من الكتابة التاريخية: تواريخ يكتبها «العوام» كالحلاَّقين والمزارعين وصغار كتّاب الدواوين وأمراء العسكر المغمورين. ويشكل هؤلاء جماعة صغيرة ولكنها متميزة لا تزال ذهنياتها تنتظر تدقيق علماء الإناسة ومؤرّخي الأفكار المعاصرين. وهذه «اليوميات» والأخبار وإن كانت مكتوبة في أغلب الأحوال بأسلوب تبريري ساذج فإن لها، من حيث كونها سجلاً لتلاقي الثقافتين الشفهية والشعبية، من جهة، والتراث الأدبي الرفيع، من جهة ثانية، قيمة فائقة، مع ذلك.

ربما كان من شأن القارئ الذي بلغ هذ الحدّ من الكتاب أن يودَّ معرفة شيء عن الحال الحاضرة في كتابة التاريخ العربي المعاصر. لا أستطيع أن أزعم تقديم شيء أكثر من بعض التأمّلات الشوارد لأن أُلفتي بالثقافة العربية الحديثة أقل من ألفتي بالثقافة العربية ما قبل الحديثة. وقد ضاقت فسحة الكتابة التاريخية في القرن العشرين ضيقاً لا يستهان به. فالكتابة التاريخية في العصور ما قبل الحديثة قد أنتجتها طبقة متخصّصة من العلماء الذين توارثوا العلم، في أكثر الأحيان،

خالفاً عن سالف وكان معظمهم متعدّدي المعارف لا مؤرّخين حصراً. والواقع أن نفراً غير قليل منهم جاؤوا إلى التاريخ من بعد عمل طويل في العلم أو في مناصب الدولة، كما أنّ أعمالهم كثيراً ما تعبِّر عن نضج القدرة على الحكم ونظرة واسعة المدى إلى شؤون العالم. وكان كثير منهم يرتزقون من مؤسّسات خيرية، كالتدريس في المدارس أو يتقاضون رواتب منتظمة من الدولة. وعندما بدأ هذا النظام الاجتماعي يتداعى في القرن التاسع عشر، جراء ضغط أوروبي راجح، انهارت طبقة العلماء معه. ولملء الفراغ في الكتابة التاريخية أصبح الرحالة والصحافيون والأطباء أو المحامون المتقاعدون وكُتّاب الكتب التدريسية المبكرة والمقلّدة للنمط الأوروبي، أصبح هؤلاء كلّهم، تدريجياً، المؤرّخين الجدد. وقد اتّفق أن كان هؤلاء ينتمون إلى الطبقات الأكثر تأثّراً فكرياً ومادّياً بالغرب. وكان التاريخ الذي أنتجوه مندهشاً بالغرب (وفي جملته اليابان، مثال آسيا الأعظم) ومندهشاً بتاريخهم الخاصّ نفسه. وقد أدّى ذلك إلى الهوس بالماضي وهو مشكلة يطلق عليها اليوم اسم مشكلة التراث. أي إرشاد يمكن أن يتيحه التراث لحل المشكلات الحالية؟ لقد نوقش التراث لمدّة تناهز القرن من الزمان نقاشاً حامياً، غير أنّ مقوّمات هذا النقاش لم تتّسع بعد. فالحلول التبسيطية كالحاجة إلى اعتماد «عقلانية» التراث واطراح «ظلاميته» ما زالت تحظى اليوم بنفس الرواج الذي كان لها في صحافة القرن التاسع عشر. ولم تبذل إلاّ بعض المحاولات القليلة لرؤية التراث في سياقه التاريخي الخاصّ، مع غلبة مفكّري شمال أفريقيا على من قام بتلك المحاولات.

فلئن قورن الطيف التأريخي ما قبل الحديث بالطيف الحديث وجب على المرء أن يقرَّ بأنّ الحديث أضيق نِطاقاً وأصرح تعبيراً عن

نزعته التبريرية وألصق بالأدب في أسلوبه. وكتابة السِّيَر هي، طبعاً، الثمرة الجوهرية لكتابة التاريخ على نهج الأدب، وفي ظلّ الأنظمة السلطوية التي تحكم العالم العربي اليوم يكتب الكثير من السِّيَر الأسطورية للزعماء والأبطال وكبار المفكّرين من الماضي والحاضر. أما المجتمعات العربية التي يتّخذ فيها الإجماع الوطني صفة الضرورة السياسية المباشرة والملحّة، فإن معظم الكتابة التاريخية فيها ملطَّفة أو منحازة. يضف إلى ذلك أن أكثر الكتابة التاريخية العربية قطرية التركيز: فالسوريون يكتبون عن سوريا والمصريون عن مصر وهلمّ جراً. ليس ثمّة اهتمام يذكر بتاريخ العالم أو حتى بتاريخ آسيا. أما في التأريخ لغير العرب فإنّ الأعمال المتعلّقة بأوروبا هي الغالبة مثلما كانت منذ أوائل عقود هذا القرن، غير أن عدد الطلاب الذين يدرسون تاريخ الغرب في الجامعات الغربية ضئيل جداً. وإن المرء إذا ما تأمّل أولاً التسامح المدهش الذي تحلَّت به المجتمعات العربية ما قبل الحديثة ثم حبّ الاستطلاع الفريد والاستعلام عن الأمم الأخرى وعقائدها على نحو منقطع النظير في أية حضارة قبل أوروبا الحديثة، فلربما خامره الإحساس بالأسف على الحال الحاضرة. ومع ذلك، فلا شكّ في أن كتابة التاريخ العربية في أواخر القرن العشرين أفضل نوعياً من تلك التي كتبت في فترات سابقة من هذا القرن. ومن الشواهد على ذلك أنه ما عاد في وسع أي مستعرب جاد أن يتجاهل الكتابة التاريخية العربية المعاصرة مثلما كان يفعل منذ عشرين أو ثلاثين سنة. والتحقيق العلمي للنصوص التاريخية الكلاسيكية بات ينتج بكميات كبيرة كل عام بحيث تسلّط الأضواء أكثر فأكثر على ملامح التراث. كما أنّ الدراسات الممتازة الأهميّة والمكتوبة بالعربية في مجالي التاريخ والثقافة العربيين تظهر بانتظام؛ وقد يقال الشيء نفسه عن نوعية

كثير من المقالات في كثير من الدوريات التاريخية العربية. كيف كان وقع التربية الغربية على الأجيال الجديدة من المؤرّخين العرب؟ أشكّ في أنّ المؤرّخين العرب المحدثين قد تعلّموا شيئاً جديداً عن كتابة التاريخ من الغرب ولكنهم احتاجوا إلى الغرب، ولا شك، لكي يذكّرهم ببعض قواعد التأريخ المتحدّرة إليهم من حقبة ما قبل الحداثة ولا سيما التوثيق والتجرُّد من الأساطير فالغرب كثيراً ما كان المكان الذي يصادف فيه الطلبة العرب في العمق لا معاملات الثقافة الإسلامية ولا عباداتها بل أدبياتها، أي تراثها الإنساني الذي أسهم فيه المسيحيون واليهود إسهامات باهرة. والأمل هو أن تتوصّل الأدبيّات إلى تشكيل القبّة المعرفية لكتابة التاريخ العربية المعاصرة.

فهرس المصادر العربية

ابن الآبار أبو عبد الله محمد (توفي ٦٥٨/ ١٢٦٠):
أعتاب الكتاب. تحقيق س. الأشتر، دمشق ١٩٦١.
ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم (توفي ٦٦٨/ ١٢٧٠):
عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق أ. مولرع، القاهرة/ كونيغزبرغ ١٨٨٢-١٨٨٤.
ابن أبي حاتم الرازي، محمد عبد الرحمن (توفي ٣٢٧/ ٩٣٩):
الجرح والتعديل. حيدر آباد ١٩٥٢.
تقدمة المعرفة. حيدر آباد ١٩٥٢.
ابن أبي طاهر طيفور (توفي ٢٨٠/ ٨٩٣):
تاريخ بغداد. تحقيق هـ. كيلر، ليبزيغ، ١٩٠٨.
ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين (توفي ٦٣٠/ ١٢٣٢):
الكامل في التاريخ. تحقيق س.ج. تورنبرغ. ليدن ١٨٥١-١٨٧٦.
التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية. تحقيق ع.ق.أ. طليمات، القاهرة ١٩٦٣.
ابن إسحق، محمد (توفي ١٥١/ ٧٦١):
سيرة، تحقيق م. حميد الله، الرباط ١٩٧٦.
ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (توفي ٥٧٧/ ١١٨١):
نزهة الألباء. تحقيق أ. السامرائي، بغداد ١٩٥٩.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف (توفي ٨٧٤/ ١٤٦٩):
النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة، ١٩٢٩-١٩٧٢.
ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (توفي ٧٢٨/ ١٣٢٨):
اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق م.ح. فقي، القاهرة ١٩٥٠.
كتاب النبوات. القاهرة، ١٩٦٦.
منهاج السنة النبوية. تحقيق م.ر. سليم، القاهرة ١٩٦٢.
رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتر. تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧٦.
درء تعارض العقل والنقل. ج١، تحقيق م.ر. سالم، القاهرة ١٩٧١.
ابن الجراح، محمد بن داود (توفي ٢٩٦/ ٩٠٨):
كتاب الورقة. ط٢. تحقيق ع. و. عزام وع.س. فرّاج، القاهرة، لا تاريخ.
ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (توفي ٥٩٧/ ١٢٠١):
المنتظم. الجزءان ٩ و١٠. حيدر آباد ١٩٣٨.
تلبيس إبليس. القاهرة ١٩٢٨.
ابن حبيب، محمد (توفي ٢٤٥/ ٨٥٩):
كتاب المحبَّر. تحقيق إ. ليشتنشتادر، حيدر آباد ١٩٤٢.
ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد (توفي ٤٥٦/ ١٠٦٤):
رسائل. ج١، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٠.
الأحكام في أصول الأحكام. القاهرة، ١٩٢٧.
الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة ١٩٠٣.
ابن حنبل، أحمد (توفي ٢٤١/ ٨٥٥):
المسند. بيروت ١٩٦٩.

ابن حوقل، أبو القاسم بن علي (توفي حوالي ٣٦٢/ ٩٧٣):
صورة الأرض. تحقيق ج. هـ. كرامرز، ليدن ١٩٣٨-١٩٣٩.
ابن خلدون، عبد الرحمن (توفي ٨٠٨/١٤٠٦):
تاريخ. تاريخ نصر الهوريني. القاهرة ١٨٦٨.
المقدمة. القاهرة، لا تاريخ.
شفاء السائل لتهذيب المسائل. تحقيق أ.ع. خليفة، بيروت ١٩٥٩.
ابن الخطيب، لسان الدين (توفي ٧٧٦/ ١٣٧٤):
الأحاطة في أخبار غرناطة، ج١، تحقيق م.ا. عنان، القاهرة ١٩٧٣.
ابن خلكان، أحمد بن محمد (توفي ٦٨١/ ١٢٨٢):
وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٢.
ابن الدايه، أبو جعفر أحمد بن يوسف (توفي بعد ٣٣٠/ ٩٤١):
المكافأة. تحقيق أ. أمين وع. الجارم، القاهرة ١٩٤١.
ابن الدواداري، أبو عبد الله بن أيبك (كتب ٧٣٦/ ١٣٣٥):
كنز الدرر وجامع الغرر. ج٨. تحقيق أ. هارمان، القاهرة ١٩٧١.
ابن رسته، أبو علي أحمد بن عمر (توفي أوائل القرن الرابع/ العاشر):
الأعلاق النفيسة. تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن ١٨٩٢.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (توفي ٥٩٤/١١٩٨):
فصل المقال. تحقيق ج.ف. حوراني، ليدن ١٩٥٩.
رسائل. حيدر آباد ١٩٤٧.
ابن رشيق، أبو علي الحسن (توفي ٤٦٣/ ١٠٧١):
العمدة. م.م. عبد الحميد، القاهرة ١٩٣٤.
ابن سعد، محمد (توفي ٢٣٠/ ٨٤٥):
كتاب الطبقات. بيروت ١٩٥٨.
ابن سينا، أبو علي الحسين (توفي ٤٢٨/ ١٠٣٧):
النجاة. القاهرة ١٩٣٨.

منطق المشرقيين. القاهرة ١٩١٠.

ابن شداد، بهاء الدين أبو المحاسن يوسف (توفي ٦٣٢/ ١٢٣٥):

النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية. تحقيق م.ع. صبيح، القاهرة ١٩٢٧-١٩٢٨.

ابن شداد، عز الدين أبو عبد الله محمد (توفي ٦٨٤/ ١٢٨٥):

الأعلاق الخطيرة. ج١، ق١، تحقيق دومينيك سورديل، دمشق ١٩٥٣.

تاريخ مدينة دمشق، تحقيق. س. الدهان، دمشق ١٩٥٦.

ابن طفيل، أبو بكر محمد (توفي ٥٨١/ ١١٨٥):

حي بن يقظان. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق ١٩٦٢.

ابن الطقطقى، صفي الدين محمد (كتب ٧٠١/ ١٣٠٢):

الفخري في الآداب السلطانية. القاهرة ١٩٢٩.

ابن عباد الرندي، أبو عبد الله محمد (توفي ٧٩٢/ ١٣٩٠):

الرسائل الصغرى. تحقيق ب. نويا، بيروت ١٩٥٧.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (توفي ٤٦٣/ ١٠٧٠):

جامع بيان العلم وفضله. بيروت ١٩٧٨.

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله (توفي ٢٥٧/ ٨٧٠):

فتوح مصر وأخبارها. تحقيق س. س. توري، نيوهافن ١٩٢٢.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (توفي ٣٢٨/ ٩٤٠):

العقد الفريد. تحقيق أ. أمين وآخرين، القاهرة ١٩٤٠-١٩٥٣.

ابن عبد الظاهر، محيي الدين أبو الفضل عبد الله (توفي ٦٩٢/ ١٢٩٢):

تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور. تحقيق م. كامل، القاهرة ١٩٦١.

الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر. تحقيق أ.أ. خويطر، الرياض ١٩٧٦.

ابن العبري، أبو الفرج (توفي ٦٨٥/١٢٨٦):
تاريخ مختصر الدول. تحقيق أ. صالحاني، بيروت ١٨٩٠.
ابن العديم، كمال الدين أبو القاسم عمر (توفي ٦٦٠/ ١٢٦٢):
زبدة الحلب في تاريخ حلب. الجزءان الأول والثاني، تحقيق س. الدهان، دمشق ١٩٥١، ١٩٦٨.
ابن عذاري المراكشي، أبو العباس أحمد (كتب ٧٠٦/١٣٠٦):
البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب. ج١، تحقيق ج.س. كولين وإ. ليفي - بروفنسال، ليدن ١٩٤٨.
ابن عساكر، علي بن الحسن (توفي ٥٧١/ ١١٧٥):
تاريخ مدينة دمشق. ج١، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق ١٩٥١.
ابن عقيل، أبو الوفاء علي (توفي ٥١٣/ ١١١٩):
كتاب الفنون. ج١، تحقيق ج. المقدسي، بيروت ١٩٧٠.
ابن فارس، أبو الحسين أحمد (توفي ٣٩٥/ ١٠٠٤):
الصاحبي في فقه اللغة. القاهرة ١٩١٠.
ابن الفقيه الهمذاني (كتب حوالى ٢٩٠/٩٠٣):
مختصر كتاب البلدان. تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن ١٨٨٥.
ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق (توفي ٧٢٣/ ١٣٢٣):
الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المئة السابعة. بغداد ١٩٣٢.
ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (توفي ٢٧٦/ ٨٨٩):
كتاب المعارف. تحقيق ثروت عكاشه، القاهرة ١٩٦٠.
عيون الأخبار. القاهرة ١٩٢٥-١٩٣٠.
تأويل مختلف الحديث. تحقيق ف.ز. الكردي وآخرين، القاهرة ١٩٠٨.
أدب الكاتب. تحقيق م. غرونيرت، ليدن ١٩٠٠.
الشعر والشعراء. تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن ١٩٠٢.

الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. تحقيق م.ز. كوثري، القاهرة ١٩٣٠.

ابن القلانسي، أبو يعلى حمزة (توفي ٥٥٥/ ١١٦٠):

ذيل تاريخ دمشق. تحقيق هـ.ف. أمدروز، ليدن ١٩٠٨.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (توفي ٧٧٤/ ١٣٧٣):

البداية والنهاية، القاهرة ١٩٣٢-١٩٣٩.

ابن الكلبي، هشام بن محمد (توفي ٢٠٤ أو ٢٠٦/ ٨١٩ أو ٨٢١):

جمهرة النسب. تحقيق ن. حسن، بيروت ١٩٨٦.

ابن المعتز، عبد الله (توفي ٢٩٦/ ٩٠٩):

كتاب البديع. تحقيق م. الخفاجي، القاهرة ١٩٤٥.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (توفي ٢١٨/ ٨٣٣):

كتاب التيجان في ملوك حمير. تحقيق ف. كرينكو، حيدر آباد ١٩٢٨.

ابن واصل، جمال الدين (توفي ٤٩٧/ ١٢٩٨):

مفرج الكروب في أخبار بني أيوب. ج١، تحقيق ج. الشيال، القاهرة ١٩٥٣؛ ج٤، تحقيق ح.م. ربيع، القاهرة ١٩٧٢؛ ج٥، تحقيق ح.م. ربيع، القاهرة ١٩٧٧.

أبو رفاعة عمارة بن وثيمة الفارسي (توفي ٢٨٩/ ٩٠٢):

بدء الخلق وقصص الأنبياء. تحقيق ر.ج. خوري، فيسبادن ١٩٧٨.

أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمر (توفي ٢٨١/ ٨٩٤):

تاريخ، تحقيق س. قوجاني، دمشق ١٩٨٠.

أبو زيد القرشي، محمد بن أبي الخطاب (توفي في أوائل القرن الرابع/ العاشر):

جمهرة أشعار العرب. بيروت ١٩٦٣.

أبو شامة، شهاب الدين أبو القاسم (توفي ٦٦٥/ ١٢٦٧):
الروضتين في أخبار الدولتين، ج١، ق١، تحقيق م.هـ.م. أحمد، القاهرة ١٩٥٦.
أبو عبيد القاسم بن سلام (توفي ٢٢٤/ ٨٣٨):
كتاب الأموال. ع.م. عامر، القاهرة ١٩٧٠.
أبو العلاء المعري (توفي ٤٤٩/ ١٠٥٨):
اللزوميات. تحقيق ع. زند، القاهرة ١٨٩١، ١٨٩٥.
أبو الفداء، إسماعيل بن علي (توفي ٧٣٢/ ١٣٣١):
المختصر في أخبار البشر. القاهرة ١٩٠٧.
أبو نعيم الأصفهاني (توفي ٤٣٠/ ١٠٣٩):
حلية الأولياء. القاهرة ١٩٣٢.
أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (توفي ١٨٢/ ٧٩٨):
كتاب الخراج. القاهرة ١٩٣٣.
الإدريسي، الشريف (توفي حوالي ٥٦٠/ ١١٦٥):
نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. تحقيق إ. تشيرولي وآخرين، نابولي/ روما، ١٩٧٠-١٩٨٤.
الأزدي، محمد بن عبد الله (توفي في القرن الثالث/ التاسع):
فتوح الشام. تحقيق ع.م. عامر، القاهرة ١٩٧٠.
الاصطخري، أبو إسحق إبراهيم (توفي أواسط القرن الرابع/ أواسط العاشر):
المسالك والممالك. تحقيق م. الحيني، القاهرة ١٩٦١.
الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (توفي ٣٥٦/ ٩٦٧):
الأغاني. تحقيق م.أ.ف. إبراهيم وآخرين، القاهرة ١٩٧٠.
الأصمعي، عبد الملك بن قريب (توفي ٢١٣/ ٨٢٨):
تاريخ العرب قبل الإسلام. تحقيق م.ح. الياسين، بغداد ١٩٥٩.

أمين، عثمان:
نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور. القاهرة ١٩٧٦.
الباقلاّني، أبو بكر (توفي ٤٠٣/ ١٠١٢):
البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات. تحقيق ر.ج. مكارثي، بيروت ١٩٥٨.
البصري، أبو الحسين محمد بن علي (توفي ٤٣٦/ ١٠٤٤):
المعتمد في أصول الفقه. تحقيق محمد حميد اللّه، دمشق ١٩٦٥.
البغدادي، أبو البركات (توفي حوالي ٥٦٠/ ١١٦٥):
المعتبر في الحكمة، ج١، حيدر آباد ١٩٣٨.
البغدادي، أحمد بن علي (توفي ٤٦٣/ ١٠٧١):
تقييد العلم. تحقيق ي. العش، دمشق ١٩٤٩.
الكفاية في علم الرواية. حيدر آباد ١٩٣٨.
تاريخ بغداد. القاهرة ١٩٣١.
البغدادي، عبد القاهر (توفي ٤٢٩/ ١٠٣٧):
الفرق بين الفِرَق. تحقيق م.م. عبد الحميد، القاهرة. لا.ت.
أصول الدين. استانبول ١٩٢٨.
البلاذري، أحمد بن يحيى (توفي حوالي ٢٧٩/ ٨٩٢):
أنساب الأشراف. ج١، تحقيق محمد حميد اللّه، القاهرة ١٩٥٩؛ ج٣، تحقيق ع. ع. الدوري، فيسبادن ١٩٧٨؛ ج٤، ق١، تحقيق إحسان عباس، فيسبادن ١٩٧٩؛ ج٤، ق٢، تحقيق م. شلوسينغر، القدس ١٩٣٨؛ ج٥، تحقيق س.د. غويتاين، القدس ١٩٣٦.
فتوح البلدان. تحقيق م.ي. دي خويه، ليدن ١٨٦٦.
البيروني، أبو الريحان (توفي ٤٤٨/ ١٠٤٨):
رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي. تحقيق ب. كراوس، باريس ١٩٣٦.

الآثار الباقية عن القرون الخالية. تحقيق إ. زاخاو/ ليبزيغ ١٨٧٨، ١٩٢٣.

تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. تحقيق إ. زاخاو، لندن ١٨٨٧.

التنوخي، أبو علي المحسِّن (توفي ٣٨٤/ ٩٩٤):

نشوار المحاضرة. تحقيق د.س. مرغليوث، لندن ١٩٢١.

الفرج بعد الشدة. القاهرة ١٩٥٥.

التوحيدي، أبو حيان (توفي بعد ٤٠٠/ ١٠١٠):

الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أ. أمين وأ. الزين، القاهرة ١٩٣٩.

المقابسات. تحقيق حسن السندوبي، القاهرة ١٩٢٩.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (توفي ٤٢٩/١٠٣٨):

لطائف المعارف. تحقيق ب. دي يونغ، ليدن ١٨٦٧.

الثعالبي، أبو منصور الميرغني (توفي بعد ٤١٢/ ١٠٢١):

غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم. تحقيق هـ. زوتنبرغ، باريس ١٨٩٠.

الجاحظ، عمرو بن بحر (توفي ٢٥٥/٨٦٨):

من كتاب المسائل والجوابات في المعرفة. تحقيق شارل بلاّ في المشرق، ٦٣/ ٣ (أيار ـ حزيران، ١٩٦٩)، ٣١٥-٣٢٦.

البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٤٨-١٩٥٠.

رسائل. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٥.

رسائل. تحقيق حسن السندوبي، القاهرة ١٩٣٣.

كتاب الحيوان. ط٢. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٥-١٩٦٩.

كتاب البلدان. تحقيق ص.أ. العلي، بغداد ١٩٧٠.

من كتاب الأخبار وكيف تصح. تحقيق شارل بلاّ في *Journal asiatique*, 255 (1967), 65-105.

كتاب التربيع والتدوير. تحقيق شارل بلاّ، دمشق ١٩٥٥.

الجمحي، محمد بن سلاّم (توفي ٢٣١/ ٨٤٥):

طبقات الشعراء. تحقيق ج. هيل، ليدن ١٩١٣.

الجهشياري، محمد بن عبدوس (توفي ٣٣١/ ٩٤٢):

الوزراء والكتاب. تحقيق م. السقا وآخرين، القاهرة ١٩٣٨.

الحريري، أبو محمد القاسم بن علي (توفي ٥١٦/ ١١٢٢):

مقامات. القاهرة ١٩٠٨.

حمزة بن الحسن الأصفهاني (توفي بعد ٣٥٠/ ٩٦١):

تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء. برلين ١٩٢٢.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد (توفي ٢٨٢/ ٨٩٥):

الأخبار الطوال. تحقيق ع.م. عامر، القاهرة ١٩٦٠.

الذهبي، محمد بن أحمد (توفي ٧٤٨/ ١٣٤٧):

تراجم رجال روى عنهم محمد بن إسحق. تحقيق ع. فيشر، ليدن ١٨٩٠.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تحقيق أ.م. البجاوي، القاهرة ١٩٦٣.

بيان زغل العلم والطلب ويليه النصيحة الذهبية لابن تيمية. دمشق ١٩٢٨-١٩٢٩.

تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام. القاهرة ١٩٤٨.

الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان (توفي حوالي ٣٢٢/ ٩٣٣):

أعلام النبوة. تحقيق س. الصاوي، طهران ١٩٧٧.

الزبير بن بكار (توفي ٢٥٦/ ٨٧٠):
جمهرة نسب قريش وأخبارها. ج١، تحقيق م.م. شاكر، القاهرة ١٩٦٢.
الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن (توفي ٣٤٠/ ٩٥١):
مجالس العلماء. تحقيق عبد السلام هارون، الكويت ١٩٦٢.
سبط ابن الجوزي، شمس الدين يوسف (توفي ٦٥٤/ ١٢٥٦):
مرآة الزمان. ج٨، حيدر آباد ١٩٥١.
الجليس الصالح والأنيس الناصح. تحقيق ف. فواز، لندن ١٩٨٩.
السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (توفي ٧٧١/ ١٣٦٩):
طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق م.م. التناحي وآخرين، القاهرة ١٩٦٤.
معيد النعم ومبيد النقم. تحقيق م.ع. النجار وآخرين، القاهرة ١٩٤٨.
السجستاني، أبو حاتم سهل بن محمد (توفي ٢٥٥/ ٨٦٩):
المعمرين والوصايا. تحقيق ع.م. عامر، القاهرة ١٩٦١.
السجستاني، أبو يعقوب (توفي حوالي ٣٦٠/ ٩٧٠):
كتاب إثبات النبؤات. تحقيق ع. تامر، بيروت ١٩٦٦.
السلمي، محمد بن الحسين (توفي ٤١٢/ ١٠٢١):
طبقات الصوفية. تحقيق ج. بدرسن، باريس ١٩٣٨.
السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله (توفي ٣٦٨/ ٩٧٩):
أخبار النحويين البصريين. تحقيق ف. كرنكو، باريس/ بيروت ١٩٣٦.
سيف بن عمر الضبي (توفي ١٨٠/ ٧٩٦):
الفتنة ووقعة الجمل. تحقيق أ.ر. عرموش، بيروت ١٩٨٠.
الشافعي، محمد بن إدريس (توفي ٢٠٤/ ٨٢٠):
رسالة. تحقيق أ.م. شاكر، القاهرة ١٩٤٠.

الشهرزوري (كتب القرن السابع/ الثالث عشر):
انظر عثمان أمين، نصوص فلسفية.
الصابي، هلال بن المحسن (توفي ٤٤٨/ ١٠٥٦):
تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق ع.س. فراج، القاهرة ١٩٥٨.
الصاحب بن عباد، أبو القاسم إسماعيل (توفي ٣٨٥/ ٩٩٥):
رسائل. القاهرة ١٩٤٧.
صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن الأندلسي (توفي ٤٦٢/ ١٠٧٠):
طبقات الأمم. تحقيق لويس شيخو، بيروت ١٩١٢.
الصفدي، خليل بن أيبك (توفي ٧٦٦/ ١٣٦٣):
الوافي بالوفيات. تحقيق هـ. ريتر وآخرين، استانبول ١٩٣١.
نصرة الثائر على المثل السائر. تحقيق م.ع. سلطاني، دمشق ١٩٧١.
الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق (توفي ٢١١/ ٨٢٦):
المصنف. تحقيق ح.ر. الأعظمي، بيروت ١٩٧٠-١٩٧٢.
الصولي، محمد بن يحيى (توفي ٣٣٥/ ٩٤٦):
أخبار أبي تمام. تحقيق ك.م. عساكر وآخرين، القاهرة ١٩٣٧.
أدب الكُتّاب. تحقيق م.ب. الأثري، القاهرة ١٩٢٢.
أخبار الراضي بالله والمتقي لله. تحقيق ج هيورث ـ دن، لندن ١٩٣٥.
الضبي، المفضَّل بن محمد (توفي ١٦٤ أو ١٧٠/ ٧٨٠ أو ٧٨٦):
المفضليات. تحقيق س.ج.ج. ليال، أكسفورد ١٩٢١.
الطبري، محمد بن جرير (توفي ٣١٠/ ٩٢٣):
تاريخ الرسل والملوك. تحقيق م.ي.دي خويه وآخرين، ليدن ١٨٧٩-١٩٠١.
تفسير. القاهرة، ١٩٠٥.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد (توفي ٥٢٠/١١٢٦):

سراج الملوك. تحقيق ج. البياتي، لندن ١٩٩٠.

العامري، أبو الحسن محمد (توفي ٣٨١/ ٩٩٢):

الأعلام بمناقب الإسلام. تحقيق أ.ع.ح. غراب، القاهرة ١٩٦٨.

عبد الجبار بن أحمد، القاضي (توفي ٤١٥/ ١٠٢٤):

طبقات المعتزلة في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق ف. السيد، تونس ١٩٧٤.

شرح الأصول الخمسة. تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٥.

المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج١٢، تحقيق إبراهيم مدكور، القاهرة، لا تاريخ؛ ج١٥، تحقيق محمد الخضيري، القاهرة ١٩٦٥؛ ج١٦، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٩٦٠؛ ج١٧، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٩٦٣.

تثبيت دلائل النبوة. تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة ١٩٦٦.

العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله (توفي ٣٨٢/ ٩٩٣):

المصون في الأدب. تحقيق ع.س.م. هارون، الكويت ١٩٦٠.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (توفي بعد ٤٠٠/ ١٠١٠):

الصناعتين. القاهرة ١٩٥٢.

الأوائل. تحقيق م. المصري و و. قصاب، دمشق ١٩٧٥.

عماد الدين الكاتب الأصفهاني (توفي ٥٩٧/ ١٢٠١):

الفتح القسي في الفتح القدسي. القاهرة ١٩٠٤.

خريدة القصر وجريدة العصر. ج١، تحقيق م.ب. الأثري وج سعيد، بغدد ١٩٥٥.

العمري، أحمد بن يحيى بن فضل الله (توفي ٧٤٩/ ١٣٤٩):

التعريف بالمصطلح الشريف. القاهرة ١٨٩٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (توفي ٥٠٥/ ١١١١):
معيار اليقين. تحقيق س. دنيا، القاهرة ١٩٦١.
الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد (توفي ٣٣٩/ ٩٥٠):
السياسة المدنية. تحقيق ف.م. نجار، بيروت ١٩٦٤.
كتاب الحروف. تحقيق م. مهدي، بيروت ١٩٧٠.
كتاب الملة. تحقيق م. مهدي، بيروت ١٩٦٨.
القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (توفي ٣٥٦/ ٩٦٧):
الأمالي. القاهرة ١٩٠٦.
قدامة بن جعفر الكاتب، أبو الفرج (توفي حوالى ٣٢٨/ ٩٣٩):
نقد الشعر. تحقيق س.أ.بو نبكر، ليدن ١٩٥٦.
نقد النثر (منحول). تحقيق طه حسين وع. هـ. عبادي، القاهرة ١٩٣٣.
القزويني، زكريا بن محمد (توفي ٦٨٢/ ١٢٨٣):
عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. تحقيق ف. وستنفلد، غوتنغن ١٨٤٨-١٨٤٩.
آثار البلاد وأخبار العباد (مطبوع مع الذي سبقه).
الكتبي، محمد بن شاكر (توفي ٧٦٦/ ١٣٦٣):
فوات الوفيات. تحقيق م.م. عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.
كرد علي، محمد (تحقيق):
رسائل البلغاء. الطبعة الثالثة. القاهرة ١٩٤٦.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق (توفي حوالي ٢٥٢/ ٨٦٦):
رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة ١٩٥٠-١٩٥٣.
رسالة. تحقيق محسن مهدي في عثمان أمين، نصوص فلسفية.

المبرد، محمد بن يزيد (توفي ٢٨٥/ ٨٩٨):

الكامل. تحقيق زكي مبارك، القاهرة ١٩٣٦.

المرزباني، أبو عبد الله محمد (توفي ٣٨٤/ ٩٩٤):

الموشح. القاهرة ١٩٢٤.

المسعودي، علي بن الحسين (توفي ٣٤٥/ ٩٥٦):

مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق شارل بلاّ، بيروت ١٩٦٦-١٩٧٩.

التنبيه والإشراف. تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن ١٨٩٤.

مسكويه، أحمد بن محمد (توفي ٤٢٠/ ١٠٣٠):

تجارب الأمم. ليدن ١٩٠٩.

تجارب الأمم. تحقيق هـ. ف. أمدروز، أكسفورد ١٩٢٠.

الحكمة الخالدة. الطبعة الثانية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت ١٩٨٠.

مسلم بن الحجاج القشيري (توفي ٢٦١/ ٨٧٥):

صحيح. بيروت ١٩٧٢.

مصعب بن عبد الله الزبير (توفي ٢٣٦/ ٨٥١):

نسب قريش. تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٥٣.

المقدسي، محمد بن أحمد (توفي ٣٩٠/ ١٠٠٠):

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. تحقيق م. ي. دي خويه، ليدن ١٩٠٦.

المقدسي، المطهر بن طاهر (كتب ٣٥٥/ ٩٦٦):

البدء والتاريخ. تحقيق هوار، باريس ١٨٩٩-١٩١٩.

المؤرج بن عمرو السدوسي (توفي ١٩٥/ ٨١١):

كتاب حذف من نسب قريش. تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧٦.

النويري، شهاب الدين (توفي ٧٣٢/ ١٣٣٢):
نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة ١٩٢٣-١٩٨٥.
الواقدي، محمد بن عمر (توفي ٢٠٧/ ٨٢٣):
المغازي. تحقيق ج. مارسدن جونز، لندن ١٩٦٦.
ياقوت الحموي، أبو عبد الله (توفي ٦٢٦/ ١٢٢٩):
إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب. تحقيق أ.ف. الرفاعي، القاهرة ١٩٣٦.
معجم البلدان. تحقيق ف. وستنفلد، ليبزيغ ١٨٦٦.
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح (توفي حوالى ٢٨٤/ ٨٩٧):
تاريخ. بيروت، ١٩٦٠.
البلدان. تحقيق م.ي. دي خويه. ليدن ١٨٩٢.
مشاكلة الناس لزمانهم. تحقيق و. ميلوارد، بيروت ١٩٦٢.
اليونيني، قطب الدين (توفي ٧٢٦/ ١٣٢٦):
ذيل مرآة الزمان. حيدر آباد ١٩٥٤.

فهرس الأعلام

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

فهرس الأماكن

المحتويات

هذا الكتاب

«كتاب واسع المدى والشمول يثير أعمق مشاعر الإعجاب وتواكبه جزالة في الأسلوب وفي الطروحات يُحسد عليها».

Times Literry Supplement

«هذا كتاب واسع الآفاق، مميّز الأسلوب، حول موضوع في غاية الأهمّية، يستند إلى غنًى عظيم في المصادر جرى استخلاصها بخبرة العالم الضليع».

دافيد مورغان، أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة وسكنسن

«كتاب رائع، يستند إلى علمٍ غزير وطراوة في الأسلوب، لا غنى عنه لكافة دارسي الحضارة الإسلامية».

American Historical Review

«يتتبع الخالدي مسيرة فكرة التاريخ عند العرب تتبعاً يثير الإعجاب. إنه كتاب أنيق الأسلوب، موجز العبارة، ثاقب النظرة، يروي بدقّة وتفنّن قصة تطوّر تراث فكري عريض».

The Middle East Journal


ISBN 978-9933351014

